ThEx 1040
1040
Oswald Weigel
Antiquariat & Auctions-Institut
Leipzig, Königsstr. 1.

Die Apostelgeschichte

nach

ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht

von

Dr. Eduard Zeller.

Stuttgart.
Carl Mäcken, Verlagsbuchhandlung.
1854.

STADTBIBLIOTHEK AUGSBURG

Schnellpressendruck der Buchdruckerei von J. C. Mäcken Sohn in Reutlingen.

Vorwort.

Diese Schrift ist aus den Abhandlungen entstanden, welche über den gleichen Gegenstand in den Theologischen Jahrbüchern 1848–1851 erschienen sind. Die vielfache Berücksichtigung, welche diesen Abhandlungen von verschiedenen Seiten und in verschiedenem Sinn zu Theil wurde, liess mich hoffen, dass es Gegnern wie Freunden der Ansicht, die sie vertreten, erwünscht sein werde, wenn ich sie als selbständiges Ganzes in neuer Bearbeitung der Oeffentlichkeit übergäbe. Ich unterwarf demnach meine frühere Arbeit einer wiederholten Durchsicht, um ihre Lücken zu ergänzen, Unrichtigkeiten im Inhalt, Ungenauigkeiten im Ausdruck, Mängel in der Anordnung zu verbessern, solches, was mehr nur für eine Zeitschrift passend schien, zu entfernen, und so ist auch wirklich kein Abschnitt dieser Schrift ohne mancherlei Aenderungen und Zusätze geblieben, ein Viertheil oder ein Fünftheil des Ganzen mag als neu oder als völlig umgestaltet zu betrachten sein. Die wesentlichen Ergebnisse meiner früheren Untersuchung haben sich mir auf's Neue bestätigt, ich hoffe aber, dass es mir gelungen sei, sie in mancher Beziehung genauer zu bestimmen und vollständiger zu begründen.

Die Literatur unsers Gegenstandes hat seit dem ersten Erscheinen dieser Untersuchung eine so bedeutende Vermehrung erhalten, dass es fast scheint, die lange unbillige Vernachlässigung der Apostelgeschichte, welche noch vor wenigen Jahren das bekannte Urtheil des Chrysostomus auf unsere Zeit anzuwenden erlaubte, solle nun mit Einem Mal gutgemacht werden. Ich habe mich bemüht, diese Hülfsmittel, so weit sie mir irgend zu Gebot standen, zu benützen, und auch ältere Schriften, von denen sich einige Ausbeute erwarten liess, nachzuholen. Auch von Gegnern meiner Ansicht habe ich zu lernen gesucht, und ich erkenne es

gerne an, dass ich durch ihren Widerspruch selbst auf Manches, was ich früher übersehen hatte, aufmerksam gemacht wurde. Ebenso muss ich es rühmen, dass die meisten von ihnen in ihrer Polemik den Ton einhalten, der bei wissenschaftlichen Erörterungen nie verletzt werden sollte; dass ein Ebrard freilich die Blössen seiner ungründlichen Arbeiten durch Rabulisterei und Verdrehung, durch rohe Schmähungen und schaale Scurrilitäten zu verdecken sich beeifert, und dass es bei Lange der hohen und hochmüthigen Worte um so mehr zu sein pflegen, je dürftiger und verworrener die wissenschaftlichen Gedanken sind, ist man zu sehr gewohnt, als dass hierüber viel zu sagen wäre. Unter den Untersuchungen, die vom kritischen Standpunkt ausgehen, habe ich neben Baur's Werken namentlich Hilgenfeld's, Volckmar's und Köstlin's Arbeiten zu nennen; Hilgenfeld's Schrift über die apostolischen Väter konnte ich zu meinem Bedauern für die erste Abtheilung der vorliegenden, deren Druck sich etwas verzögerte, nicht mehr benützen, um so erfreulicher war es mir, nachträglich zu finden, dass seine Ansicht über den Ursprung jener Schriften und über ihr Verhältniss zu den beiden lukanischen Büchern mit der meinigen in allen wesentlichen Punkten übereinstimmt. Im Uebrigen wird der Gang und die Richtung der vorliegenden Untersuchung denen, für welche die geschichtliche Erforschung des ältesten Christenthums ein Interesse hat, im Allgemeinen bekannt sein.

Wie viele es deren freilich in Deutschland heutzutage noch giebt, weiss ich nicht. Die Bemühungen unserer Kirchenmänner haben es mit Beihülfe der politischen Reaktion glücklich dahin gebracht, dass die Mehrzahl unserer Theologen nicht etwa nur diese oder jene wissenschaftliche Ansicht, sondern die Wissenschaft überhaupt mit Misstrauen, ja mit Gleichgültigkeit betrachtet, und diejenigen selbst, welche vor zwanzig und dreissig Jahren die Losung zum Kampf gegen die „unglaubige" Wissenschaft gegeben haben, fangen an, die natürlichen Früchte ihres Thuns mit Schmerzen zu erndten. Man hat so lange Kirchlichkeit und immer nur Kirchlichkeit gepredigt, man hat so oft versichert, es komme in der Theologie auf's Herz an, nicht auf den Verstand, es handle sich selbst bei der geschichtlichen Untersuchung über das Urchristenthum und seine Urkunden weit weniger um Gelehrsamkeit und Kritik, als um Uebereinstimmung mit dem Bewusstsein des christlichen Volks, um Vermeidung alles dessen, was die herrschenden Vorstellungen über die heiligen Schriften und Männer verletzen,

was dem frommen Glauben zum Anstoss gereichen könnte — man hat dieses und Aehnliches so oft und so salbungsvoll wiederholt, bis es die Leute am Ende geglaubt haben; und um wie viel leichter es nun ist, zu einer überlieferten Ansicht Ja zu sagen, als mit Mühe und Anstrengung, in selbstverläugnender Arbeit, unter Zweifeln und Kämpfen, eine eigene Ueberzeugung zu suchen, um so weniger darf man sich wundern, wenn es namentlich von unsern angehenden Theologen die meisten ungleich bequemer fanden, auf jenem einfachen Wege zu einer für sie, wie es schien, ganz brauchbaren Theologie und nebenbei auch zu Amt und Brod zu gelangen, statt auf dem langsameren und mühevolleren inneren Kämpfen und äusserer Ungunst entgegenzugehen. Nur möge man sich dann auch darüber nicht wundern, dass der Zug der kirchlichen Reaktion weiter führt, als man selbst ursprünglich gewollt hat, dass man auf einem beliebigen Punkte der abschüssigen Bahn anzuhalten nicht die Macht hat. Zuerst ist nur überhaupt das christliche Bewusstsein, der Glaube der Gemeinde, für die Schranke und Norm der theologischen Forschung erklärt worden. Aber was christlich ist, das ist eine geschichtliche Frage, deren genügende Beantwortung eben nur mittelst der Untersuchungen möglich ist, die man durch jene Forderung abschneiden wollte. Denn da sich das Wesen einer Erscheinung nur aus der Gesammtheit ihrer Wirkungen erkennen lässt, so darf man, wenn man gründlich verfahren will, die Entscheidung über christlich oder nichtchristlich nicht aus einem besonderen Kreise der christlichen Welt oder einem einzelnen Zeitpunkt ihrer Geschichte, auch nicht aus ihrem Anfangspunkt, schöpfen, sondern man muss ihren Gesammtverlauf in Betracht ziehen, um durch eine umfassende Prüfung ihres bisherigen Ganges, unter sorgfältiger Scheidung des Bleibenden und des Vergänglichen, das wahre Wesen und das geschichtliche Ziel des Christenthums auszumitteln. Dazu konnte man sich natürlich nicht entschliessen, und so war denn das Nächste, dass an die Stelle des christlichen Bewusstseins das urchristliche, die biblische, oder wenigstens die neutestamentliche Lehre, gesetzt wurde. Allein damit war immer noch keine unverrückbare Norm gefunden. Was die wahre Schriftlehre sei, darüber stritten sich nicht blos seit alter Zeit die christlichen Confessionen, sondern eben diese Frage war von der „unglaubigen“ Wissenschaft unserer Tage so beantwortet, dass das Princip der Schriftauktorität völlig unbrauchbar zu werden drohte; denn wenn nicht blos der alttestamentliche

Standpunkt mit dem christlichen sich nicht unmittelbar vereinigen lässt, sondern wenn auch im neuen Testament selbst, wie diess seit einem Jahrhundert behauptet wird, eine Mehrheit von verschiedenen und sich theilweise ausschliessenden Lehrbegriffen zu finden ist, wo soll da der Punkt liegen, der unserer theologischen Ueberzeugung einen sturmfreien Zufluchtsort darböte? Jene Behauptung selbst aber, und alle mit ihr zusammenhängenden kritischen Ergebnisse erst auf wissenschaftlichem Weg zu widerlegen, war eine Aufgabe, von deren Schwierigkeit man sich bald überzeugen musste: gerade desshalb war man ja wieder auf die Schriftauktorität zurückgekommen, weil man etwas Positives suchte, das über den Streit der wissenschaftlichen Ansichten erhaben sein sollte. Es blieb mithin nichts übrig, als dass man von der wissenschaftlichen Freiheit, deren man sich früher neben seinem Glauben nicht ohne Selbstgefälligkeit gerühmt hatte, auch noch ein weiteres Stück aufgab, und von der streitigen Schriftlehre auf das kirchliche Bekenntniss sich zurückzog. Mit welchem Wetteifer, und mit wie viel hierarchischer Anmassung das gerade von solchen geschehen ist, die noch immer durch wissenschaftliche Bildung und Freisinnigkeit hoch über den Orthodoxen gemeinen Schlags zu stehen meinten, davon liefert die Geschichte unserer Kirchentage und theologischen Conferenzen seit einem Jahrzehend nur zu viele Belege. Hatte man doch immer noch, als Beweis seiner Geistesfreiheit, die evangelische Union, war es doch etwas ganz Anderes, „sich zu den Grundprincipien der evangelischen Kirche sammt ihren Voraussetzungen und Folgesätzen zu bekennen," und die gleiche Bekenntnisstreue mit „ethischem Pathos" und kirchenregimentlichen Maassregeln auch von Anderen zu verlangen, als ein bestimmtes Bekenntniss, z. B. die Concordienformel oder die *Formula consensus*, zu unterschreiben. Nur schade, dass jene Voraussetzungen und Folgesätze auch schon von den alten Theologen erkannt, und in eben den Bekenntnissen niedergelegt waren, deren Vorstellungskreis man sich nicht anzueignen, deren Ausschliesslichkeit man mit seiner Bildung nicht zu vereinigen wusste. Und noch schlimmer, dass auch schon in den Grundprincipien die evangelischen Confessionen der älteren Zeit, wenn man genauer zusah, sich keineswegs so einig zeigten, als man geglaubt hatte. Denn wenn sich auch durch ihren Gegensatz allerdings ein gemeinsamer Grundcharakter hindurchzieht, so gehen sie doch in der dogmatischen Fassung dieses Gemeinsamen von Anfang an aus-

einander. Gerade diese dogmatische Fassung hatte man aber für maassgebend erklärt, indem man seine Uebereinstimmung mit den Bekenntnissen der evangelischen Kirche verkündete. Der Streit musste daher unvermeidlich neu ausbrechen, und der halben Bekenntnisstreue der kirchenglaubigen Unionsfreunde musste sich die ganze der neulutherischen Eiferer mit um so grösserer Aussicht auf Erfolg entgegenstellen, da sie ganz unläugbar die Consequenz des gemeinsamen Princips für sich hatte. Dass aber diese Altgläubigkeit intolerant ist, dass sie nicht blos keine freie Wissenschaft, sondern auch keine andere Form der protestantischen Frömmigkeit neben sich dulden will, liegt in ihrem Wesen; wenn sie daher die unirte Kirche nicht blos zu sprengen, sondern zu erobern, und die reformirte Confession aus ihrem eigenen rechtlich gesicherten Besitz zu verdrängen bestrebt ist, so thut sie nur, was sie nicht lassen kann, und nicht mehr. So sind wir denn nun freilich so weit gekommen, dass man sich wieder um die Variata und die Invariata, um den lutherischen und den Heidelberger Katechismus mit einer Leidenschaft streitet, welche der Blüthezeit des orthodoxen Fanatismus würdig wäre, dass Kirchenräthe darüber entscheiden, wer an unsern Universitäten Philosophie lehren darf, dass kaum geprüfte Candidaten die Absetzung ihrer Examinatoren verlangen, weil sie ihnen nicht orthodox genug sind, dass Jeder in Sachen der Theologie um so lauter mitzusprechen sich berechtigt dünkt, und auf Beförderung im Kirchendienst um so begründetere Ansprüche zu haben glaubt, je unwissender er in allem dem ist, was man sonst für die unerlässliche Grundlage jeder theologischen Bildung gehalten hat, je ausschliesslicher er sich in stumpfer Geistesträgheit auf das Auswendiglernen vorgeschriebener Formeln, auf das Nachsprechen unverstandener Losungswörter beschränkt hat, und unter diesem verkehrten Partheigetriebe droht sich des theologischen Nachwuchses mehr und mehr eine solche Barbarei zu bemächtigen, dass man zweifelhaft sein könnte, ob es sich überhaupt noch verlohnt, Zeit und Mühe an wissenschaftliche Arbeiten zu wenden, welchen bei der Masse derer, für die sie zunächst bestimmt sind, so wenig Empfänglichkeit entgegenkommt. Wer aber mit dem Gang der neusten kirchlichen und theologischen Entwicklung bekannt ist, den wird diese Erscheinung nicht befremden. Aus dem Grundsatz der Unfreiheit ist eine üppige Saat von Streit, Leidenschaft und Verkehrtheit emporgewachsen, die Theologie ist verkümmert, weil von ihren Vertretern die meisten

zu engbrüstig waren, um die schneidend frische Luft einer voraussetzungslosen Wissenschaft zu ertragen, die Masse glaubt sich besser dabei zu befinden, wenn sie Anderen nachbetet, als wenn sie selbst denkt, wenn sie mit dem Strom der Reaktion schwimmt, als wenn sie sich ihm entgegenstemmt — das kann man bedauern, aber man kann nicht darüber erstaunen. Ob es mit der Zeit wieder anders werden wird, oder ob der deutsche Protestantismus in den byzantinischen Zuständen, denen er für den Augenblick mit vollen Segeln entgegeneilt, versumpfen wird, ob die Stimmen derer, welche die evangelische Kirche auf einen freieren Grund stellen möchten, ungehört verhallen, oder erfolgreich wirken werden, wissen wir nicht. Nur das wissen wir, dass eine Besserung unserer Zustände um so gewisser zu erwarten steht, je vollständiger Jeder an seinem Ort seine Pflicht thut, und wie gerne wir uns bescheiden, dass hiebei ungleich mehr von der Gestaltung der grossen geschichtlichen Verhältnisse abhängt, als von wissenschaftlichen Bestrebungen und Leistungen, so sind wir doch der Meinung, dass auch die Wissenschaft in ihrem Theile nicht müde werden darf, zur Einsicht in die grossen Fragen der Gegenwart und der Vergangenheit nach Kräften beizutragen. In diesem Sinne möge man auch den vorliegenden Beitrag, wie viel oder wie wenig man sich von ihm versprechen mag, wohlwollend aufnehmen.

Marburg, 27. Juli 1854.

D. V.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Einleitung . 1

Erste Abtheilung.

Die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung der lukanischen Schriften 6—75

1. Die ältesten Zeugen vor Marcion und Justin 6
Neutestamentliche Schriften — 6. Barnabas — 8. Clemens von Rom — 8. Hermas — 9. Papias — 10.

2. Marcion . 11
Stand der Untersuchung — 11; Stellen, wo Marcion den ursprünglichen Text des Lukasevangeliums zu haben scheint — 13; Stellen, wo M. geändert zu haben scheint — 15; Resultat — 23; Alter des marcionitischen Zeugnisses — 24.

3. Justin . 26
Verzeichniss der Hauptbelegstellen für Justin's Bekanntschaft mit dem Evangelium — 26; über die Beweiskraft dieser Stellen — 37; minder beweisende Stellen — 46. Resultat — 49. Justin's Verhältniss zur Apostelgeschichte, — ebd.; der Brief an Diognet — 50.

4. Ignatius, Polykarp, die clementinischen Homilien und Recognitionen . 51
Die ignatianischen Briefe — 51. Polykarp — 52. Die clementinischen Homilien — 53. Die Recognitionen — 60.

5. Die jüngeren Gnostiker, Celsus, Theophilus, Tatian 64
Die gnostischen Citate — 65. Celsus — 68. Theophilus und Tatian — 69.

6. Irenäus und die Späteren. Rückblick 69
Irenäus — 69. Clemens, Origenes, Eusebius, Tertullian u. A. — 70. Rückblick: die Beweiskraft der Ueberlieferung über die lukanischen Schriften — 71.

Zweite Abtheilung.

Der geschichtliche Inhalt der Apostelgeschichte 76—315

Erster Abschnitt.

Die Urapostel und die Gemeinde zu Jerusalem 76—145

1. Die Himmelfahrt und die Apostelwahl 76
Die Himmelfahrt — 76. Die Apostelwahl — 79.

2. Das Pfingstfest 82
Die vorbereitenden Erscheinungen des Pfingstwunders — 82. Das Zungenreden und die verschiedenen Erklärungen desselben: die supranaturalistische Erklärung — 84; ihre inneren Schwierigkeiten — 85; ihr Widerspruch mit der Darstellung des Paulus — 89. Die natürliche Erklärung; erste Form derselben: das Zungenreden ein natürliches Reden in Fremdsprachen — 93; zweite Form: das Zungenreden kein Reden in Fremdsprachen — 96; Verbindung beider Erklärungen bei Wieseler — 102. Ueber den Umfang des Ungeschicht-

Seite

lichen in der vorliegenden Erzählung und ihre wahrscheinliche Entstehung — 104. Rückblick auf die Erzählung von der Apostelwahl — 115. Die Vermehrung der Gemeinde am Pfingstfest — 116.

3. Der innere Zustand der Urgemeinde; die Wunderthätigkeit der Apostel; die Gütergemeinschaft; Ananias und Sapphira 119
Verhältniss der Urgemeinde zum Judenthum — 119; apostolische Wunderthätigkeit — ebd.; Gütergemeinschaft — 122; Ananias und Sapphira — 123.

4. Die Urgemeinde und die Juden; die ersten Verfolgungen 124
Verehrung des Volks gegen die Apostel — 124. Erste Verfolgung — 125. Zweite Verfolgung — 130. (Gamaliel und Theudas 132 ff). Die angebliche Stellung der jüdischen Partheien zum Christenthum — 137. Den beiden Erzählungen liegt derselbe Vorfall zu Grunde — 140. Die Verfolgung des 12. Kapitels — 141. Die zwei früheren Verfolgungen aus ihr durch Verdopplung entstanden — 144.

Zweiter Abschnitt.

Die Vorläufer des Paulus 146—190

1. Stephanus . 146
Die Anklage — 146. Die Rede des Steph. — 148. Die Gerichtsverhandlung und der Tod des Steph. — 150.

2. Das Christenthum in Samarien; Philippus; der Magier Simon; die Taufe des Aethiopiers 153
Versprengung der jerusalemitischen Gemeinde — 153. — Philippus in Samarien — 154. — Petrus und Johannes in Samarien — 156. — Der Magier Simon: die Ueberlieferungen über ihn und seine Lehre — 158; Kritik dieser Ueberlieferung — 164; Vermuthungen über die Entstehung und die ursprüngliche Bedeutung der Simonssage — 169. — Philippus und der Aethiopier — 174.

3. Petrus in Joppe und Cäsarea; Cornelius 176
Petrus in Lydda und Joppe, Aeneas und Tabitha — 176. — Die Bekehrung des Cornelius: die Wunder bei derselben — 179; Verhältniss des Petrus und der Jerusalemiten zum Heidenchristenthum — 184; sonstige Unwahrscheinlichkeiten — 187; Resultat — 189.

Dritter Abschnitt.

Paulus . 191—315

1. Die Bekehrung und das erste Auftreten des Paulus 191
Die Bekehrung als solche: Widersprüche in den Berichten — 191; das Wunderbare und das geschichtlich Wahrscheinliche an dieser Thatsache — 194. — Paulus nach seiner Bekehrung — 201.

2. Die Gemeinde in Antiochien. Die erste Missionsreise des Paulus . 209
Paulus und die antiochenische Gemeinde — 209. Paulus und Barnabas in Cypern — 212; in Lystra — 213.

3. Der Apostelconvent 216
Die Erzählung der Apostelgeschichte in ihrem Verhältniss zu der Darstellung des Galaterbriefs: die Reise des Galaterbriefs ist mit der vorliegenden identisch — 217; (über die Reise des 11ten Kap. — 222;) Widersprüche zwischen beiden Berichten in formeller (— 224) und materieller (— 230) Beziehung. Weitere Unwahrscheinlichkeiten der

Seite

vorliegenden Erzählung: Beschneidung der Judenchristen und des Timotheus — 238; Götzenopferfleischessen — 241; πορνεία — 244; stylistischer Charakter des apostolischen Sendschreibens — 246. Schlussergebniss — 248.

4. Die zweite Missionsreise des Paulus 249
Paulus durchreist Kleinasien — 249. Paulus und Silas in Philippi — 251. Paulus in Thessalonich und Athen — 258. Paulus in Ephesus: die Johannesjünger — 263; die ephesinischen Wunder — 264; der Aufstand des Demetrius — 266.

5. Die letzte Reise des Paulus nach Jerusalem, seine palästinensische Gefangenschaft . 266
Abreise von Ephesus, Motiv der Reise — 267. Eutychus — 269. Abschiedsrede in Milet — ebd. Ankunft in Jerusalem, Nasiräatsopfer — 274. Gefangennehmung des Paulus — 280. Verhör vor dem Synedrium — 281. Abführung nach Cäsarea — 287. Verhöre vor den römischen Prokuratoren — ebd.

6. Paulus auf dem Wege nach Rom und in Rom 290
Seereise, Paulus in Malta — 290. Verhandlung mit den römischen Juden — 291.

7. Die Lehre und der öffentliche Charakter des Paulus nach der Darstellung der Apostelgeschichte 297
Die Lehrreden — 297. Das Verhalten des Paulus: seine Gesetzesfrömmigkeit — 302; sein Benehmen der judenchristlichen Parthei gegenüber — 306; seine apostolische Wirksamkeit — 308. Verhalten der Judenchristen gegen Paulus — 313.

Dritte Abtheilung.
Der Ursprung der Apostelgeschichte 316

Erster Abschnitt.
Ueber den Zweck der Apostelgeschichte 316—387

1. Die Apostelgeschichte eine Tendenzschrift 316
Einleitendes — 316. Der Tendenzcharakter unserer Schrift an der Art nachgewiesen, wie hier das Verhältniss des Paulus und der Urapostel in Bezug auf ihre Wunder (— 320) und ihre Leiden (— 322), ihre Lehre (— 327), ihr Verhalten (— 329), ihre apostolische Befähigung (— 331), ihre persönlichen Beziehungen (— 333) dargestellt wird. Erläuterung des Vorstehenden — 335. Prüfung abweichender Ansichten: 1) derjenigen, die eine wesentliche dogmatische Tendenz der Apostelgeschichte läugnen (— 337), 2) derjenigen, die sie zugeben (— 342).

2. Die Beziehung der Apostelgeschichte auf die Partheien in der ältesten Kirche . 343
Feststellung der Frage — 343. Die Tendenz der Apostelgeschichte ist nicht petrinisch-judaistisch (— 345), sondern paulinisch (— 346), aber auch nicht rein paulinisch, sondern vom paulinischen Standpunkt aus conciliatorisch (— 351). Nähere Bestimmung dieses conciliatorischen Zwecks — 354.

3. Die Beziehung der Apostelgeschichte auf die römische Gemeinde . 364
Spuren derselben: die politische Rechtfertigung des Christenthums

Seite

— 365; die Auffassung von Paulus letzter Reise — 369; der Schlussauftritt in Rom — 372; die Angaben, welche Paulus als Stifter der römischen Gemeinde und römischen Bürger darstellen — 373.

4. Die Composition der Apostelgeschichte aus ihrer Zweckbestimmung erklärt . 376

Haupttheile; der erste Theil — 377; der zweite Theil — 378; der dritte Theil — 382. Rückblick — 385.

Zweiter Abschnitt.

Der Verfasser der Apostelgeschichte, Zeit und Ort ihrer Entstehung 387—489

1. Die Apostelgeschichte ist das Werk Eines Verfassers 387

a) Ihre Sprache und Darstellung: der Gebrauch der einzelnen Wörter — 388; Wortformen, Wortverbindung, Construction, Phraseologie — 393; Gebrauch der LXX — 398. b) Inhalt und Composition: die historischen Widersprüche kein Beweis gegen die Einheit der Schrift — 399; Einheit des Plans und Zwecks — 401. c) Beziehungen einzelner Stellen auf einander — 403. Ueber die angeblichen Spuren verschiedener Verfasser — 409.

2. Die Apostelgeschichte und das dritte Evangelium haben Einen Verfasser . 414

a) Ihre Sprache — 414. (Wörtervorrath — 415; Gebrauch einzelner Wörter — 416; Wortformen, Construction, Phraseologie — 420; stylistische Aehnlichkeit einzelner Stellen — 423). b) Ihr Inhalt: einzelne Stellen — 425; Zweck und dogmatischer Charakter der beiden Schriften, dogmatische Tendenz des Evangeliums — 432. c) Ihre Composition — 440. — Die Gründe gegen die Einheit ihrer Abstammung — 442. Die Unterscheidung des ursprünglichen von dem überarbeiteten Lukasevangelium — 446.

3. Von wem, wann und wo ist die Apostelgeschichte verfasst worden? 452

1. Der angebliche Verfasser ist Lukas; die Timotheus- und Silashypothese — 452. — 2. Der wirkliche Verfasser kein Begleiter des Paulus — 460. — 3. Die muthmassliche Abfassungszeit der Schrift: Bestimmung ihrer Grenze nach rückwärts (— 466) und vorwärts (— 476). — 4. Der Ort ihrer Abfassung wahrscheinlich Rom — 481.

Dritter Abschnitt.

Die Quellen der Apostelgeschichte 489—524

Die Zerstücklungshypothese: Riehm, Gfrörer, Schleiermacher, Schwanbeck — 489. Die angebliche Authentie der Reden und Briefe — 496. Positive Untersuchung über die Quellen. Leitende Gesichtspunkte für diese Untersuchung — 498. Die Quellen für die Geschichte der Jerusalemiten — 500. Die Quellen für die Geschichte des Stephanus — 509. Die Quellen für die Geschichte des Paulus: die Denkschrift des Augenzeugen — 513; die übrigen Quellen — 516.

Einleitung.

Alle kritischen Untersuchungen über eine Schrift beziehen sich entweder auf ihren Ursprung oder auf ihren Inhalt. Bei der ersten von diesen Fragen handelt es sich nicht blos um die Person des Verfassers, um den Ort, die Zeit und die äusseren Veranlassungen seiner Arbeit, sondern eben dahin gehört alles das, was uns über die innere Entstehungsgeschichte eines Werks, über den Zweck, den Plan, das Verfahren, die Quellen und Hülfsmittel des Schriftstellers Aufschluss giebt. Die Kritik des Inhalts wird je nach dem Charakter der Schrift eine verschiedene Richtung nehmen, bei geschichtlichen Darstellungen wird sie zur historischen, bei künstlerischen zur ästhetischen, bei Lehrschriften zur dogmatischen Kritik werden, und dieselbe Schrift wird je nach dem Zweck, den sich der Kritiker gesetzt hat, bald unter den einen, bald unter den andern Gesichtspunkt zu stellen sein, aber immer unterscheidet sich diese sachliche Kritik von der blos literarischen dadurch, dass es ihr nicht um die Erklärung des Ursprungs, sondern um ein Urtheil über die Beschaffenheit der Schrift, den Werth und die Richtigkeit ihrer Darstellung zu thun ist. Andererseits hängen aber auch beide auf's Engste zusammen, und jede ist mehr oder weniger durch die andere bedingt. Selbst bei Dichtungen und Lehrschriften ist das Verständniss und die richtige Würdigung ihres Inhalts vielfach abhängig von der Kenntniss der geschichtlichen Verhältnisse, unter denen sie entstanden sind, der Zwecke und Plane, die ihre Verfasser verfolgt haben, in noch viel höherem Grade gilt diess aber natürlich von Geschichtswerken, denn da der Werth eines Zeugnisses zunächst nach der Glaubwürdigkeit des Zeugen beurtheilt werden muss, so wird der Entscheidung über

die Wahrheit einer geschichtlichen Aussage naturgemäss die Erwägung aller der Punkte vorangehen, welche über die Befähigung des Schriftstellers zur Mittheilung der Wahrheit, über seinen Charakter, seine Absichten, seine Hülfsmittel, ein Licht zu verbreiten geeignet sind. Freilich aber, wie es sich hiemit verhalte, lässt sich nicht selten wegen der Unvollständigkeit und Unzuverlässigkeit unserer anderweitigen Nachrichten nur durch einen Rückschluss aus der Beschaffenheit der Schriften ausmitteln, und auch da, wo wir über die Person und die Verhältnisse der Schriftsteller genauer unterrichtet sind, werden wir doch mit ihren inneren Motiven, mit der eigentlichen Anlage und Abzweckung ihrer Werke, nur durch diese selbst vollständig bekannt werden, und dieses Verständniss der Schriften wird seinerseits ohne die Kritik des Inhalts, zumal bei Geschichtswerken, stets mangelhaft bleiben. So befinden wir uns in dem lästigen Zirkel, dass die sachliche Kritik einer Schrift von der literarischen und die literarische von der sachlichen vorausgesetzt wird, und es giebt schlechterdings keinen Ausweg, der uns völlig aus diesem Zirkel hinausführte. Diess schliesst jedoch nicht aus, dass die Kritik ihr Geschäft in jeder der beiden Richtungen für sich mit annäherungsweiser Sicherheit und Vollständigkeit vollziehen kann. Denn einestheils können über die literarische Frage in den sonstigen Erklärungen eines Schriftstellers oder in glaubwürdigen Aussagen Anderer so vollständige Nachweisungen vorliegen, dass sie sich auch ohne ein genaueres Eingehen auf die sachliche Kritik einer Schrift sehr weit verfolgen lässt, anderntheils ist nicht blos die Wahrheit dogmatischer Behauptungen unabhängig von der Person dessen, der sie aufstellt, sondern auch über die Richtigkeit geschichtlicher Angaben lässt sich in allen den Fällen ohne nähere Kenntniss der Zeugen entscheiden, wenn diese Angaben durch innere Widersprüche oder durch ihre Unvereinbarkeit mit erwiesenen Thatsachen widerlegt, oder wenn sie andererseits durch ihre Uebereinstimmung mit dem, was anderweitig feststeht, bestätigt werden. Es ist daher im Allgemeinen beides denkbar, dass die literarische Untersuchung einer Schrift der Prüfung ihres Inhalts, und dass diese jener vorangehe. In beiden Fällen werden Anfangs Lücken bleiben, die sich erst später ausfüllen lassen, aber diese Lücken können möglicherweise so unwesentlich sein, dass die Entscheidung der Hauptfragen nicht dadurch gestört wird. Welches Verfahren im gegebenen Fall zweckmässiger ist, wird von den Umständen abhängen. Können wir uns

über den Verfasser einer Schrift, über seinen Zweck und seine Verhältnisse unterrichten, ohne dass wir auf die sachliche Prüfung ihres Inhalts eingehen, so ist es das Angemessenste, die literarische Untersuchung ihres Ursprungs der Kritik des Inhalts voranzustellen. Haben wir umgekehrt alle Aufschlüsse über ihren Ursprung in ihr selbst zu suchen, und lassen sie sich hier ohne die Kritik ihres Inhalts nicht finden, so muss diese natürlich den literarischen Erörterungen vorangehen. Sind endlich beide Fragen in der Art verschlungen, dass uns zwar Einiges über den Ursprung der Schrift unabhängig von ihr selbst vorliegt, dass aber eine vollständige Erkenntniss desselben nicht ohne die Kritik ihres Inhalts möglich ist, so werden wir zunächst zwar die literarische Untersuchung so weit führen müssen, als sie sich selbständig verfolgen lässt, dann wird aber die sachliche Kritik eintreten müssen, und erst wenn diese ihr Geschäft zu Ende gebracht hat, wird die abschliessende Entscheidung über den Ursprung der Schrift möglich sein; oder es wird sich vielleicht auch die Nothwendigkeit eines mehrmaligen Wechsels von beiderlei Untersuchungen herausstellen. In diesem Fall sind wir nun bei der Apostelgeschichte. Wir können ihr Dasein an der Hand der Ueberlieferung bis zu einem gewissen Zeitpunkt verfolgen, aber weiter hinauf lassen uns die äusseren Zeugnisse im Stich, und die Schlüsse aus der innern Beschaffenheit unseres Buchs gewähren nur dann eine Ausbeute, wenn ihnen eine feste Ansicht über die Richtigkeit und Glaubwürdigkeit seiner Erzählungen ihren Halt giebt. Hier ist daher der Gang, den unsere Untersuchung zu nehmen hat, durch die Natur der Sache bestimmt: Wir werden zuerst die ältesten Zeugen über unsere Schrift abhören, wir werden hierauf die Geschichtlichkeit ihres Inhalts einer eingehenden Prüfung unterwerfen, wir werden endlich nach diesen Vorbereitungen die Frage in Betreff ihres Ursprungs zur Entscheidung zu bringen suchen.

Erste Abtheilung.

Die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung der lukanischen Schriften.

Wenn wir es bei der vorliegenden Untersuchung allein mit der Apostelgeschichte zu thun hätten, so wäre unser Geschäft ziemlich einfach; verwickelter und schwieriger wird es erst dadurch, dass sich unser Buch als ein Werk des dritten Evangelisten bezeichnet. Durch diesen Umstand sind wir genöthigt, nicht blos die Spuren der Apostelgeschichte, sondern auch die zahlreicheren und verschlungeneren des dritten Evangeliums durch die älteste christliche Literatur zu verfolgen, und unsere Aufgabe überhaupt so allgemein, wie diess die Ueberschrift andeutet, zu fassen. Es wäre diess selbst dann nothwendig, wenn sich im weitern Verlauf die Unrichtigkeit jener Angabe herausstellen sollte, um so weniger werden wir es umgehen dürfen, wenn Aussicht vorhanden ist, dass sie sich bestätige. Doch kommt uns hiebei der Umstand zu statten, dass die schwierigsten von den hergehörigen Fragen neuerdings zu einer ziemlich sicheren Entscheidung gebracht sind. Indem wir daher auf die Einzelheiten derselben nur da näher eingehen, wo noch Streitiges zu schlichten ist, fassen wir im Uebrigen die wesentlichen Ergebnisse in der Kürze zusammen.

1. Die ältesten Zeugen vor Marcion und Justin.

Dass keines von den zwei Büchern, für deren Verfasser man Lukas hält, im neuen Testament citirt wird, steht ausser Zweifel; denn was Aeltere und auch noch Neuere von dem paulinischen *ευαγγέλιόν μου* (Röm. 2, 16) als unserem Lukasevangelium geträumt haben, das bedarf längst keiner Widerlegung. Um so wichtiger ist allerdings das innere Verhältniss der lukanischen zu andern neutestamentlichen Schriften, und besonders das des dritten Evangeliums zu den andern Evangelien, die es aller Wahrscheinlichkeit nach theils benützt haben, theils

von ihm benützt wurden, und es wird diess auch immer für die Ansicht von der geschichtlichen Entwicklung des ältesten Christenthums und seiner Literatur ein entscheidender Punkt bleiben. Aber so, wie die Dinge bis jetzt liegen, wird die Untersuchung über den Ursprung der lukanischen Schriften eher ihrerseits zur Beleuchtung dieses Verhältnisses beitragen, als dass sie viel Licht von ihm zu erwarten hätte. Denn bekanntlich sind die Meinungen über das Alter und den Ursprung der neutestamentlichen Schriften, und namentlich auch über die Evangelienfrage, zur Zeit so gespalten, dass sich keine Möglichkeit zeigt, auf diesem Gebiete von etwas allgemein Anerkanntem auszugehen, während doch die Frage selbst viel zu umfassend und zu verwickelt ist, um ihre Lösung nur beiläufig im Zusammenhang einer Erörterung, wie die gegenwärtige, zu erhalten. Wäre man aber auch schon zu festeren Resultaten gekommen, so wäre doch damit erst eine relative Bestimmung gewonnen, man wüsste etwa, dass das Lukasevangelium jünger sei, als das des Matthäus, und älter als Markus und Johannes, aber da sich das Alter von diesen ebenfalls nur vergleichungs- und annäherungsweise bestimmen lässt, so hätte man sich doch noch in einem ziemlich weiten Rahmen zu bewegen, und für die nähere Bestimmung müsste man sich immer wieder nach anderen Entscheidungsgründen umsehen. Sofern wir daher das Verhältniss des Lukas zu andern neutestamentlichen Büchern zu berühren haben, wird diess doch erst in den letzten Abschnitten dieser Schrift, und auch da nur mit der Vorsicht geschehen können, welche durch die Natur der Sache geboten ist, hier müssen wir es vorläufig ununtersucht lassen.

Den neutestamentlichen Schriften sollen die Werke der sogenannten apostolischen Väter der Zeit nach zunächst stehen. Diess ist aber nur theilweise richtig, denn aller Wahrscheinlichkeit nach gehört kein einziges von diesen Werken seinem angeblichen Verfasser, und mehrere derselben sind gewiss jünger, als Marcion und Justin. Nur der erste Brief des römischen Clemens, der Barnabasbrief und der Hirte des Hermas scheinen aus den ersten Jahrzehenden des zweiten Jahrhunderts, noch vor dem Auftreten der Gnosis im Abendland, zu stammen [1]), und in derselben Zeit hat

[1]) M. vgl. Schwegler im nachapostolischen Zeitalter. Auf abweichende Ansichten, wie die von Ritschl, welcher den ersten Brief des Clemens für ächt hält, und dagegen den Hirten des Hermas in die Mitte des zweiten Jahrhunderts herabrückt (Entst. d. altkath. Kirche 282 ff. 297 ff.), können wir hier nicht eingehen.

wohl auch Papias die Schrift verfasst, von der uns noch einige Bruchstücke durch Irenäus und Euseb erhalten sind. Aber von keiner dieser Schriften ist es erweislich oder auch nur wahrscheinlich, dass sie das Evangelium des Lukas oder die Apostelgeschichte benützt hat. — Bei Barnabas finden wir c. 19 unter einer Masse verschiedenartiger Ermahnungen die Worte: *παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου.* Diess ist nun allerdings dieselbe Vorschrift, welche Matthäus 5, 42 so ausdrückt: *τῷ αἰτοῦντί σε δίδου* und Lukas 6, 30: *παντὶ δὲ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου.* Aber dass sie Barnabas gerade aus Lukas geschöpft habe, kann durch das gemeinschaftliche *παντὶ* nicht bewiesen werden. Denn für den Sinn macht es nichts aus, ob man es beifügt oder weglässt, es ist eine ganz einfache und naheliegende Erweiterung des kürzeren *τῷ αἰτοῦντι*, und alle drei Fälle sind gleich denkbar, dass es ursprünglich im evangelischen Text stand und nur bei Matthäus ausfiel, dass es Lukas und Barnabas unabhängig von einander hinzusetzten, und dass der Eine von diesen die Sentenz von dem Andern entlehnt hat. Dass der Verfasser des Barnabasbriefs unser drittes Evangelium gekannt habe, müsste durch weit bestimmtere Anzeichen bewiesen werden. — Ebensowenig hat es zu bedeuten, wenn einige Aeusserungen im ersten Korintherbrief des Clemens an Stellen des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte anklingen. So lesen wir c. 13 dieser Schrift als Ausspruch Christi: *ἐλεεῖτε ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεται ὑμῖν· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.* Aber diese Worte haben mit Luk. 6, 36—38 nur eine ganz allgemeine Aehnlichkeit des Gedankens, dagegen weichen sie in der näheren Ausführung und im Ausdruck von allen unsern evangelischen Parallelstellen so weit ab, dass schon diese eine Stelle hinreicht, um den Gebrauch eines unkanonischen Evangeliums für den Verfasser des Briefs zu beweisen[1]). Nur an ein solches können wir auch c. 46 denken, bei den Worten: *εἶπε γὰρ* (sc. *ὁ Χριστὸς*)· *οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγενήθη, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον, καὶ*

[1]) Diese Abweichung von allen unsern Texten hat Ritschl (Theol. Jahrb. X, 495) viel zu wenig beachtet, wenn er die obige Stelle ohne Weiteres, und ohne die Möglichkeit eines ausserkanonischen Evangeliums auch nur zu berühren, als eine Probe von der mündlichen Harmonisirung des Matthäus und Lukas anführt.

καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι, statt mit Cotelier, gegen den auch noch Hefele z. d. St. nichts einwendet[1]), eine Verschmelzung der Stellen Mtth. 26, 24. 18, 6. L. 17, 2. Mr. 9, 42 anzunehmen. Zu c. 24: ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν u. s. w., kann man kaum vergleichungsweise an Mtth. 13, 3 oder L. 8, 5 erinnern, da wir hier keine Parabel haben, und da auch das ἐξῆλθεν nicht erzählend, sondern als praeteritum consuetudinis zu nehmen ist. Das Citat von Ps. 88, 21 am Anfang von c. 18 ist gewiss nicht aus der abweichenden Anführung Apg. 13, 22 geflossen, ebensowenig kann sich c. 5 (Παῦλος .. ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθεὶς, λιθασθεὶς) auf Apg. c. 13 f. beziehen, denn hier steht nichts von einer siebenmaligen Gefangenschaft des Apostels, diese ist vielmehr entweder der Ueberlieferung entnommen, oder sie ist aus 2. Cor. 11, 24 erschlossen, indem zu den fünf dort erwähnten Züchtigungen die spätere jerusalemische und römische Haft hinzugefügt wurde. Dass endlich c. 2 mit den Worten ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες auf den Ausspruch Jesu anspielt, welcher Apg. 20, 35 angeführt wird, ist möglich; nur hat der Verfasser diesen Ausspruch wohl schwerlich der Apostelgeschichte, sondern seinem apokryphischen Evangelium zu verdanken, und wenn er sich in der Apostelgeschichte auch findet, so kann man daraus höchstens nur das schliessen, dass der Verfasser dieser Schrift dasselbe oder ein verwandtes Evangelium gleichfalls benützt hat. — Ob der zweite Korintherbrief des Clemens unser drittes Evangelium berücksichtigt, wäre bei seinem späten Ursprung (180—200) gleichgültig. Man verweist zu c. 2: οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς auf Mtth. 9, 13. L. 5, 32, zu c. 6: οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν auf Mtth. 6, 24. L. 16, 13, und wenigstens in dem letztern Fall stimmt der angebliche Clemens mit Lukas gegen Matthäus, während er im erstern von Lukas abweichend mit Matthäus zusammentrifft. Da aber derselbe Schriftsteller c. 5, 8 unläugbar Aussprüche aus einem apokryphischen Evangelium beibringt, so ist eher zu vermuthen, dass er auch jene mit unsern Synoptikern übereinstimmenden in derselben Quelle gefunden hat. — Der Hirte des Hermas enthält keine irgend wahrscheinliche Beziehung auf die Schriften des Lukas. Hefele erinnert bei Lib. II, Mand. V (ὅταν ἀποστῇ [τὸ ἅγιον πνεῦμα]

[1]) Und Ritschl a. a. O.

ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, οὗ κατοικεῖ, γίνεται ὁ ἄνθρωπος .. πεπληρωμένος τῶν πνευμάτων τῶν πονηρῶν) an L. 11, 26; bei Lib. I, Vis. III, c. 9 (vobis, qui praeestis ecclesiae et amatis primos consessus) neben andern Stellen an L. 11, 43. 20, 46; bei Lib. II, Mand. XII, c. 6 (*μᾶλλον φοβήθητι τὸν κύριον τὸν δυνάμενον σῶσαι καὶ ἀπολέσαι*) an L. 12, 5; bei Lib. I, Vis. I, c. 3 (tanquam aerarius producens opus suum exponit ei, cui vult, sic et tu verbum quotidianum justum docens abscindes grande peccatum) an L. 19, 13; bei Lib. III, Sim. IV, c. 2 (eine Parabel über einen Weinberg) an L. c. 20; bei Lib. I, Vis. IV, 2 (credens, quod per nullum alium poteris salvus esse, nisi per magnum et honorificum nomen ejus) an Apg. 4, 12; um einige noch ferner liegende Parallelen zu übergehen. Man kann sich jedoch durch die einfachste Vergleichung dieser Stellen überzeugen, dass wir keinen Grund haben, eine wirkliche Benützung des Lukas bei Hermas vorauszusetzen. — Was endlich **Papias** betrifft, so glaubt **Credner**[1]), seine Bekanntschaft mit dem Lukasevangelium erhelle aus der Aehnlichkeit seiner Einleitungsworte[2]) mit denen des Lukas im Prolog, denn die *πρεσβύτεροι* des Einen seien ganz gleichbedeutend mit den *αὐτόπται* des Andern, und wenn Papias Erkundigungen einziehe: *εἰ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι*, so deute diess unverkennbar auf L. 1, 3: *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* hin. Allein hiemit will sich ja Lukas keineswegs als einen *παρηκολουθηκὼς* τ ο ῖ ς π ρ ε σ β υ τ έ ρ ο ι ς bezeichnen, sondern er sagt nur, er habe den ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte sorgfältig verfolgt, es bleibt also von der angeblichen Hinweisung, wenn man genauer zusieht, nur das Wort *παρακολουθεῖν* übrig, welches doch gewiss keine Beziehung der einen Stelle auf die andere beweisen kann, denn dass sich sowohl Papias, als Lukas, auf die Ueberlieferung der ursprünglichen Augenzeugen beruft, ist jedenfalls zu natürlich, um etwas über ihr beiderseitiges Verhältniss daraus zu schliessen. Dagegen wäre es, wenn wir die Bekanntschaft des Papias mit unserem Lukas

1) Einleitung in's N. T. I, 202.

2) B. Eus. III, 39, 2: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ... Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν· οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρακολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους* u. s. w.

voraussetzen, sehr auffallend, dass er diesen in seinem bekannten Bericht über die ältesten Evangelien übergangen, oder dass Euseb in seinem Auszug (III, 39, 14) eine Aeusserung über ihn zu überliefern versäumt hätte, denn als das Werk eines Apostelschülers stand es mit dem des Markus auf gleicher Linie, und nur in dem Fall wäre seine wissentliche Uebergehung bei Papias zu erklären, wenn er es wegen seines paulinischen Charakters missbilligte, dann könnte er es aber auch nicht gebraucht haben. Wir haben daher kein Recht zu der Annahme, dass Papias oder ein anderer von den bisher besprochenen Schriftstellern mit einer von unsern zwei lukanischen Schriften bekannt war. Erst Marcion und Justin sind es, die uns das Dasein der einen von beiden, des Evangeliums, bezeugen.

2. Marcion.

Die Frage, ob Marcion unsern Lukas vor sich gehabt und aus ihm sein eigenthümliches Evangelium zusammengestellt hat, ist bekanntlich in den letzten Jahren lebhaft verhandelt worden. Nachdem die früheren Zweifel an der Richtigkeit dieser Annahme seit Hahn's Arbeit widerlegt schienen, wurden sie durch Schwegler[1]), Ritschl[2]) und Baur[3]) in gründlicherer Weise und mit grosser Entschiedenheit erneuert; man glaubte zu bemerken, dass sich die Abweichungen des marcionitischen Textes von dem unsrigen durch die Voraussetzung einer Umarbeitung nach dogmatischen Gesichtspunkten nicht erklären lassen, dass Marcion's Recension nicht selten die ältesten Lesarten enthalte, und fast durchaus durch die Herstellung eines besseren Sinns und Zusammenhangs ihre grössere Ursprünglichkeit beweise; und man schloss hieraus, weit entfernt, unser Lukasevangelium zu verstümmeln und zu verfälschen, habe Marcion vielmehr den ursprünglichen Text dieses Evangeliums in dem seinigen wesentlich treu erhalten, unser Lukas dagegen sei erst aus einer antimarcionitischen, katholisirenden Ueberarbeitung jenes „Urlukas" entstanden. Diese Ansicht ist jedoch neuestens durch Volckmar's[4]) und Hilgenfeld's[5]) ein-

[1]) Theol. Jahrb. II, 575 ff. Nachapostol. Zeitalter I, 260 ff.

[2]) Das Evangelium Marcion's u. das kanon. Ev. des Lukas. 1846.

[3]) Theol. Jahrb. V, 457 ff. Krit. Unters. üb. d. kanon. Ev. 395 ff.

[4]) Ueber d. Lukasev. u. s. w. Theol. Jahrb. IX (1850), 110 ff. 185 ff. D. Evang. Marcion's. 1852.

[5]) Krit. Unters. über d. Evangelien Justin's, der clement. Homilien und Marcion's. 1850. S. 391 ff. Das marcionit. Evangelium, Theol. Jahrb. XII, 192 ff. Die

dringende Untersuchungen so erschüttert worden, dass sie in der Gestalt, in welcher sie zuerst auftrat, allgemein aufgegeben zu sein scheint; selbst Ritschl[1]) ist zu der Annahme zurückgekehrt, unser Lukasevangelium sei in seiner jetzigen Gestalt von Marcion vorgefunden und überarbeitet. Baur jedoch will einen wesentlichen Theil seiner früheren Ergebnisse fortwährend festhalten[2]); mussten schon die Bestreiter seiner Ansicht[3]) zugeben, dass Marcion in manchen Fällen den ursprünglichen Text erhalten habe, so nimmt er dieses Zugeständniss in weiterem Umfang in Anspruch; er räumt zwar ein, dass die meisten Abweichungen des marcionitischen Evangeliums von dem unsern für willkührliche Aenderungen im Interesse eines bestimmten Systems zu halten seien, aber da sich nicht alle aus diesem Gesichtspunkt erklären lassen, und da gerade die Stellen, in welchen Marcion nicht wohl geändert haben könne, in den Zusammenhang oder für die ursprüngliche Tendenz des Lukasevangeliums weniger passen, so glaubt er, Marcion müsse doch einen ältern, von dem kanonischen verschiedenen Text gehabt haben, der erst nach ihm durch den Verfasser der Apostelgeschichte in die Gestalt gebracht worden sei, in der wir ihn jetzt haben.

Es wäre nun natürlich hier nicht möglich, und es ist auch nach den sorgfältigen Untersuchungen Anderer nicht nöthig, dass wir auf alle die Punkte, welche das Marcionsevangelium betreffen, ausführlicher eingehen. Wir können als erwiesen und allgemein zugestanden voraussetzen, dass Marcion nicht blos ein älteres Evangelium benützt, sondern dass er es auch überarbeitet, verändert und stellenweise verkürzt hat, und dass dieses Evangelium in der Hauptsache kein anderes war, als unser Lukas. Dagegen fragt es sich noch, wie weit diese Identität gieng, ob unser drittes Evangelium schon in seiner jetzigen Gestalt dem Marcion vorlag, oder ob es erst nach Marcion, und vielleicht mit Rücksicht auf die Behauptungen dieses Gnostikers, einer letzten Redaktion unterworfen wurde, wie weit sich ferner in diesem Fall die Aenderungen dieser letzten Hand erstreckten und von wem sie herrührten. Alle

Schrift von Harting über das Marcionsevangelium, Utr. 1849, kenne ich nicht aus eigener Anschauung.

1) Theol. Jahrb. X (1851), 528 ff.

2) Das Markusevangelium (1851) S. 191 ff.

3) Hilgenfeld, d. Ev. Just. S. 469 ff., in beschränkterem Maasse Volckmar d. Evang. Marc. 187 ff.

diese Fragen können wir jedoch hier nur so weit in Betracht ziehen, als sie sich durch die Vergleichung des marcionitischen Textes mit dem unsrigen beantworten lassen, sofern es dagegen für diesen Zweck nöthig wird, auf die Tendenz und die Eigenthümlichkeit unsers Evangeliums selbst näher einzugehen, müssen wir die Entscheidung auf einen späteren Ort dieser Schrift aufsparen.

Ueberblicken wir nun die Stellen, in denen der marcionitische Text von dem unsrigen abwich, und übergehen wir dabei alle diejenigen, bei denen die überwiegende Wahrscheinlichkeit vorliegt und anerkannt ist, dass die Ursprünglichkeit auf Seiten unseres Textes ist, und dass Marcion willkührlich seinem System zulieb geändert hat, so scheint uns Marcion allerdings in mehreren Fällen die ursprüngliche Lesart erhalten zu haben. Ist es auch ganz unerheblich, dass er Luc. 10, 21 das *πάτερ* vor *κύριε* wegliess, und vor *ἐξομολογοῦμαι* die Worte *εὐχαριστῶ καὶ* beifügte, und hat diese Variante insofern, wenn auch Marcion's Lesart die richtigere sein sollte [1], für die vorliegende Frage kein Gewicht, so müssen wir dagegen beim folgenden Vers den muthmasslichen marcionitischen Text: *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*, als ursprünglich anerkennen, denn die gleiche Textesform setzt Justin Apol. I, 63 und im Wesentlichen auch Tryph. c. 100 voraus, ebenso mit geringer Abweichung die clementinischen Homilien (XVII, 4. XVIII, 4. 13. 20), ferner die Markosier nach Iren. I, 20, 3, und den Aorist *ἔγνω* betreffend, Clemens und Origenes fast in allen ihren Citaten; noch um's Jahr 270 findet sie sich in dem Schreiben der orthodoxen Bischöfe an Paul von Samosata, und im vierten Jahrhundert mehrfach bei Epiphanius [2]. Selbst Tertullian adv. Marc. II, 27 hat cognovit, und die Clementinen wissen da, wo sie die gnostische Auslegung des *ἔγνω* bestreiten (XVIII, 13 f.), gegen die Lesart selbst nichts einzuwenden, so wenig sie sonst, gerade an unserer Stelle, Abweichungen des marcionitischen Textes von dem ihrigen übersehen [3]. Da mithin in diesem Fall die Gegner der Gnosis mit ihren Anhängern in der Anerkennung der marcio-

[1] Wie Volckmar d. Ev. Marc. 187 zu zeigen sucht.

[2] M. s. die Belege bei Griesbach Symbb. crit. II, 271. 373. Credner Beitr. I, 248 ff. Semisch die ap. Denkw. Justin's 367 f. Hilgenfeld Ev. Just. 201 ff. Theol. Jahrb. XII, 202 f. 215 ff. Vgl. Baur Markusev. 199 f. Volckmar Ev. Marc. 75 ff.

[3] Vgl. XVIII, 15.

nitischen Lesart übereinstimmen, so scheint es, unsere jetzige sei überhaupt erst gegen das Ende des *zweiten* Jahrhunderts, nicht lange vor Irenäus, bei dem wir sie zuerst treffen, aufgekommen. Wie es sich dagegen in dieser Beziehung mit der weitern Variante V. 21: *ἅπερ ἦν κρυπτὰ* für *ἀπέκρυψας ταῦτα* verhält [1], mag hier dahingestellt bleiben. — Auch L. 11, 2 scheint Marcion das Ursprünglichere gehabt zu haben, wenn im Gebet des Herrn statt der Anfangsdoxologie *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* bei ihm eine Bitte um den heiligen Geist stand, deren Wortlaut wir aber nicht mehr bestimmen können, denn dieselbe Abweichung bieten auch noch andere Zeugen, denen sie doch nicht wohl aus dem marcionitischen Text zugekommen sein kann, und diese Lesart passt auch ungleich besser, als die gewöhnliche, zu V. 13, die letztere ist daher einer Correctur aus Matthäus 6, 9 sehr verdächtig [2]. Auch der Zusatz, den Marcion's Text 23, 2 hatte [3], sieht nicht aus, als ob er von ihm selbst herrührte, und da er sich auch bei anderen Zeugen findet, und in unserem Evangelium gar nicht so auffallend wäre, wie Volckmar (S. 196) meint (vgl. Apg. 18, 13), so ist zu vermuthen, dass er entweder ächt, oder sehr frühe aus einem apokryphischen Evangelium hereingebracht ist [4]. Wenn endlich c. 5 nach der durchgreifenden Erklärung über die neuen Lappen und die alten Kleider, den neuen Wein und die alten Schläuche (V. 36—38), die Worte des 39. Verses: *καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν εὐθέως θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστότερός ἐστιν* befremden müssen, so haben auch die neusten Erklärungsversuche [5] diesen Anstoss schwerlich beseitigt. Denn die Worte *οὐδεὶς θέλει* u. s. f. lassen sich in ihrem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nur nach Analogie des *οὐδεὶς ἐπιβάλλει* im 36., und des *οὐδεὶς βάλλει* im 37. Vers, d. h. nur so auffassen, dass die Handlungsweise, deren Vorkommen der Sprechende läugnet, von ihm selbst für widersinnig und unzulässig erklärt werden soll; wie

1) M. s. darüber Hilgenfeld Theol. Jahrb. XII, 221 f.

2) M. s. hierüber Ritschl Ev. Marc. 71. Volckmar Ev. Marc. 82. 196.

3) Er las hier: *διαστρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας καὶ κελεύοντα φόρους μὴ δοῦναι καὶ ἀναστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα.*

4) Vgl. Hilgenfeld Theol. Jahrb. XII, 241.

5) Volckmar 219 ff., wogegen Hilgenfeld Theol. Jahrb. XII, 213 f. zu vergleichen ist; Köstlin der Ursprung und die Composition d. synopt. Evang. 172 ff. 304.

kann aber Jesus (oder der Evangelist) den schnellen Uebergang von dem alten Wein des Judenthums zu dem neuen des Evangeliums als etwas Ungereimtes bezeichnen? Und wenn sich auch vielleicht den Worten οὐδεὶς-νέον der Sinn geben liesse, der aber doch gleichfalls nicht der natürlichste wäre: ihr dürft den Leuten nicht von ihrem alten Wein vorsetzen, wenn ihnen euer neuer noch munden soll, so bliebe doch immer noch das Bedenken, dass der alte als der bessere (χρηστότερος) bezeichnet wäre, der den Geniessenden die Lust zu dem rauheren neuen benehme. Insofern bietet das Fehlen von V. 39 in einigen Handschriften unsers Lukas, und die Wahrscheinlichkeit seiner Auslassung bei Marcion, eine erwünschte Auskunft, um einem schwer zu ertragenden Widerspruch zu entgehen, und die Annahme, dass Marcion auch hier die richtige Lesart gehabt habe und dass V. 39 erst später beigefügt sei, um den Antinomismus der Stelle zu mildern[1]), hat die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich[2]).

Anders dürfte es sich mit einer Stelle verhalten, welche sonst der ebenbesprochenen sehr ähnlich scheint, mit dem Ausspruch über die Gültigkeit des Gesetzes L. 16, 17. Es kann allerdings auffallen, dass unmittelbar nach der Erklärung, welche das Aufhören des Gesetzes im Reich Gottes so bestimmt und mit so absichtlicher Abweichung von dem älteren Text[3]) ausspricht: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου, der Satz folgt: εὐκοπώτερον δέ ἐστι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν, und es wird sich diesem Bedenken wohl schwerlich durch die Annahme[4]) entgehen lassen, unter dem Gesetz, das in Geltung bleiben soll, sei nicht das mosaische Gesetz, sondern nur das allgemeine göttliche Gesetz, das Sittengesetz, als die eigentliche Substanz des mosaischen, zu verstehen. Denn der Ausdruck ὁ νόμος ohne einen näher bestimmenden Beisatz bezeichnet im N. T. niemals etwas Anderes, und kann vollends in einem Zusam-

[1]) Hilgenfeld Ev. Just. 469. Theol. Jahrb. XII, 200 f. Baur Markusev. 201 f.

[2]) Zwei weitere Stellen, in denen Volckmar S. 188 Marcion's Lesart für richtig hält, 12, 38, wo M. τῇ ἑσπερινῇ φυλακῇ hatte, und 17, 2, wo es bei ihm hiess: λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ἢ λίθος u. s. w. — können wir hier übergehen, da diese Varianten ganz absichtslos und dogmatisch gleichgültig erscheinen.

[3]) Mt. 11, 13: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν.

[4]) Volckmar S. 208.

menhang, wie der vorliegende, nichts Anderes bezeichnen, als das mosaische Gesetz. Sollte es daher undenkbar sein, dass der Verfasser unsers dritten Evangeliums unmittelbar auf die Versicherung vom Aufhören des mosaischen Gesetzes eine so bestimmte Erklärung über seine ewige Dauer folgen liess, so müssten wir mit Hilgenfeld [1]) und Baur [2]) die marcionitische Lesart τῶν λόγων μου statt τοῦ νόμου gutheissen, wenn wir nicht etwa lieber mit Rücksicht auf die Bedenken, welche Volckmar dieser Annahme nicht ohne Grund entgegenhält, seiner Conjektur (a. a. O. 212) τῶν λόγων τοῦ θεοῦ den Vorzug geben wollten. Aber mit Recht verweist Volckmar selbst S. 210 auf das paulinische τὸν νόμον ἱστῶμεν (Röm. 3, 31), und hätte sich auch Paulus die Worte unsers 17. Verses schwerlich angeeignet, so konnte doch den dritten Evangelisten sein schwächer gefärbter, durch vermittelnde Bestrebungen so vielfach abgestumpfter Paulinismus schwerlich abhalten, das altüberlieferte Wort aufzunehmen, wenn er nur zugleich dafür sorgte, dass es nicht gegen seinen Sinn, von einer unbedingten Gültigkeit des mosaischen Gesetzes als solchen verstanden werde. Eben diess thut er aber, und gerade desshalb scheint er es ausdrücklich zwischen zwei Aussprüche eingekeilt zu haben, die seiner buchstäblichen Auffassung widersprechen, um den Leser zu einer anderen Deutung zu nöthigen. Das Gesetz, sagt er, hat mit dem Eintritt des Gottesreichs seine Endschaft erreicht (V. 16); darum ist es aber doch nicht ausser Kraft gesetzt (V. 17), sondern vielmehr nur zu dem strengeren Gebot des Evangeliums verschärft (V. 18). [3]) Man wird diesen Sinn und dieses Verfahren dem Geist unsers Evangelisten nicht unangemessen finden können, und nur in dem Fall möchte man fragen, ob es auch dem ursprünglichen Verfasser des Evangeliums zuzutrauen sei, wenn man sich durch andere Gründe berechtigt glauben dürfte, diesen ursprünglichen Verfasser von einem späteren Bearbeiter, unsern Lukas von dem Urlukas zu unterscheiden.

Auch das möchte ich nicht behaupten, dass L. 13, 28 Mar-

1) Ev. Just. 470. Theol. Jahrb. XII, 231.

2) Krit. Unters. 402. Markusev. 196 ff. Ritschl hat seine frühere Ansicht (Ev. Marc. 97) in den Theol. Jahrb. X, 531 zurückgenommen.

3) Aehnlich Köstlin a. a. O. S. 149. Sonst könnte man auch daran erinnern, dass eine fortdauernde Geltung des Gesetzes für die Juden, bzw. die Judenchristen, auch von der Apostelgeschichte gelehrt wird.

cion's Lesart: ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ vor der unsrigen: ὅτ. ὄψ. Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τ. βασ. τ. θ. den Vorzug verdiene. [1]) Denn so gewiss es dem Standpunkt des dritten Evangelisten entspricht, wenn er V. 27 die ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν des Matthäus (7, 23) in ἐργάται τῆς ἀδικίας verwandelte, um der judaistischen Benützung des Ausspruchs gegen paulinischen Antinomismus zu entgehen, so wenig brauchte er sich an der Nennung der Patriarchen (nach Matth. 8, 11) zu stossen, wogegen sie Marcion, wenn er sie vorfand, nicht wohl dulden konnte; denn die βασιλεία τοῦ θεοῦ liess sich nicht ebenso leicht, wie der Schooss Abrahams 16, 23 auf das Paradies des Weltschöpfers beziehen. Muss man daher auch die Möglichkeit zugeben, dass der Text unsers Lukas, wenn er ursprünglich nach Marcion's Lesart lautete, in der Folge aus Matthäus corrigirt wurde, so haben wir doch keinen genügenden Grund zu der Annahme, dass diess der Fall war. [2]) — Ebensowenig dürfte sich c. 12 durch Weglassung von V. 6 und 7 der Zusammenhang im Sinn des Evangelisten verbessern, so erklärlich es auch ist, wenn Marcion diese Verse, welche sich weder auf seinen guten Gott, noch auf den Weltschöpfer bequem deuten liessen, beseitigt hat; auf dem Standpunkt des Evangeliums war es ganz passend, wenn sich an die Ermahnung zur Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit die weitere zum Vertrauen auf Gottes väterliche Fürsorge anschloss, und da Matthäus 10, 28 ff. die gleiche Spruchverbindung darbietet, so hat man um so weniger Ursache, sie bei Lukas unwahrscheinlich zu finden. [3]) — Weit scheinbarer lautet die Annahme, dass in der Erzählung vom reichen Jüngling L. 18, 19 Marcion in den Worten: μή (oder τί), με λέγετε ἀγαθόν· εἷς ἐστιν ἀγαθὸς ὁ πατήρ [4]) den ursprünglichen Text des Lukas erhalten habe, denn zahlreiche Belege stellen es ausser Zweifel, dass diess überhaupt die ursprünglichste Form war, in der jener Ausspruch überliefert

[1]) Hilgenfeld Ev. Just. 470. Theol. Jahrb. XII, 227 ff. Baur Markusev. 206.

[2]) Hilgenfeld glaubt zwar, πάντας τοὺς δικαίους sei wegen des Gegensatzes zu den ἐργάται τῆς ἀδικίας passender, mir scheint es aber umgekehrt, wie Volckmar, mit unserem jetzigen Text verglichen, ziemlich matt.

[3]) S. Volckmar 214 ff.

[4]) Oder: ὁ θεὸς ὁ πατήρ oder vielleicht auch: ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

wurde. [1]) Da ihn aber Justin nach der Lesart unsers lukanischen Textes, aus unserem Lukas, [2]) anführt, so müssen wir wohl annehmen, Marcion habe hier die Form desselben, welche ihm von sonsther geläufig war, der in seinem Evangelientext vorgefundenen substituirt, es müsste denn der ursprüngliche Text des Lukas schon vor Justin eine Aenderung erfahren haben. [3]) — Aber auch c. 21, 18 ist unser gegenwärtiger Text schwerlich so widersinnig, dass wir in der Weglassung dieses Verses bei Marcion, welche diessmal mit Baur [4]) auch Hilgenfeld [5]) gutheisst, nur ein Zeugniss für die ursprüngliche Textesgestalt sehen dürften. Beim ersten Anblick scheint es freilich ein augenfälliger Widerspruch, wenn es V. 16 heisst: *θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν* und V. 18: *θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται.* Wie kann Christus sagen, mehrere seiner Anhänger werden getödtet, aber es werde ihnen kein Haar gekrümmt werden? Auch genügt es nicht, mit Volckmar (S. 213) zu antworten, *θανατοῦν* heisse nur, in Todesgefahr bringen, denn diess heisst das Wort eben nicht, und in der Zeit, wo das Evangelium geschrieben wurde, nach dem Märtyrertod eines Jakobus, Paulus u. A., konnte es vollends, wie Baur richtig bemerkt, Niemand so verstehen. Die Lösung liegt vielmehr auf der anderen Seite. V. 16 sagt, es sollen einzelne von den Jüngern getödtet werden, aber V. 18 sagt nicht, es solle ihnen kein Haar gekrümmt werden; es ist nicht dasselbe, ob es heisst: *οὐδενὸς ἐξ ὑμῶν θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς πεσεῖται*, wie Apg. 27, 34 nach der Recepta, oder *θρὶξ οὐ μὴ ἀπόληται*: nur in dem erstern Ausdruck liegt die Verheissung, Keiner solle verletzt werden, der zweite dagegen lässt auch die Möglichkeit offen, dass eine Verletzung zwar eintritt, aber vollständig wiederersetzt wird, denn auch in diesem Falle hat der Verletzte nichts verloren. Unser 18. Vers kann mit Einem Wort nicht blos diess aussagen, dass die Christen für ihren Leib und ihr Leben nichts zu fürchten haben, sondern ebensogut auch das Andere, dass sie alles, was sie in

[1]) Das Nähere hierüber in dem Abschnitt über Justin's Citate, S. 32 f., bei Hilgenfeld d. Ev. Just. u. s. w. S. 220 ff. Theol. Jahrb. XII, 207 f. 235 ff. Volckmar S. 86 ff. 198 f.

[2]) Wie diess a. a. O. gezeigt werden wird.

[3]) So Hilgenfeld Th. J. a. a. O., der mir aber doch das antignostische Interesse unserer kanonischen Lesart nicht wahrscheinlich gemacht hat.

[4]) Markusev. 202.

[5]) Ev. Just. 471. Th. J. XII, 237 ff.

dieser Beziehung etwa verlieren, bei der Auferstehung zurückerhalten werden, dasselbe, was auch V. 19. 9, 24. 17, 33. 18, 29 verheissen wird. Marcion musste bei seinen Ansichten an diesem Satz, und überhaupt an der Sorgfalt, mit der hier über dem Leibe gewacht wird, Anstoss nehmen, und so ist die Weglassung des Verses, auch wenn er ihn vorfand, ganz erklärlich. — Auffallender ist es, dass 17, 10 bei Marcion fehlte, dem dieser ächt paulinische Spruch nicht wohl anstössig sein konnte, [1]) und so müssen wir vermuthen, er habe ihn wirklich in seinem Text nicht gefunden; da er aber andererseits als die Spitze der vorhergehenden Rede zu passend, und in seiner kurzen Schärfe zu eigenthümlich lautet, um so leicht für eine spätere Zuthat angesehen zu werden, so möchten wir ihn doch für ursprünglich, und sein Fehlen bei Marcion für zufällig halten.

Indessen betrifft diess alles immer nur einzelne Textesabweichungen und kleinere Weglassungen oder Zusätze, die zum Beweis für eine nachmarcionitische Bearbeitung des dritten Evangeliums selbst dann nicht ausreichten, wenn noch in dem einen oder dem andern von den Fällen, wo wir unsern jetzigen Text für den ursprünglichern hielten, der marcionitische Recht hätte, oder wenn das Gleiche bei einzelnen von den Stellen stattfinden sollte, in denen wir Marcion's Lesarten theils als ganz unerheblich, theils als anerkannt willkührliche Textesänderungen übergangen haben. Die Vermuthung, dass unser Lukasevangelium nach Marcion eine zweite Ueberarbeitung erfahren habe, liesse sich nur dann aus dem Verhältniss des marcionitischen Textes zu unserem jetzigen begründen, wenn jener in seiner ganzen Anlage und bei wichtigeren, in den Plan und die Richtung des Ganzen tiefer eingreifenden Abschnitten das Ursprüngliche darböte.

Dass diess jedoch wirklich der Fall sei, lässt sich aus der Vergleichung der beiderseitigen Texte — und darauf müssen wir uns hier beschränken — nicht darthun. Es zeigt sich diess gleich bei der ersten und eingreifendsten Textesverschiedenheit, bei der Frage über den Anfang des Evangeliums. Marcion's Evangelienschrift begann bekanntlich, nach einer oder zwei von den Zeitbestimmungen, die wir L. 3, 1 lesen, mit dem Herabkommen Jesu nach Kapernaum L. 4, 31 und den dortigen Vorfällen, denen vielleicht auch

[1]) Denn der Ausdruck δοῦλοι, an den sich Hilgenfeld S. 474 und Volckmar S. 99 halten, will hiefür kaum ausreichen.

V. 38 ff. beigefügt war, hierauf folgte die Erzählung von dem Vorfall in Nazareth, L. 4, 15—30, die aber bei Marcion so bedeutend verkürzt war, dass Tertulian sagt, er habe in Nazareth nichts Neues gepredigt, und sei nur wegen Eines Sprichworts vertrieben worden, dann V. 40 (beziehungsweise 38) bis 43, alles Uebrige, was unser Lukas c. 1, 1—4, 16 hat, die ganze Vorgeschichte, der Abschnitt über den Täufer, die Genealogie, die Versuchungsgeschichte, fehlte bei Marcion.[1]) Alle diese Abweichungen lassen sich aber ohne die Voraussetzung eines andern, als unsers evangelischen Textes, aus dem dogmatischen Standpunkt Marcion's vollkommen erklären. Dass er die zwei ersten Kapitel des Evangeliums wegschneiden musste, auch wenn er sie vorfand, liegt am Tage; ebensowenig konnte er natürlich die Genealogie brauchen, wenn er auch an dem *ὡς ἐνομίζετο* 3, 23 das Mittel gehabt hätte, sie unschädlich zu machen, sie wäre jedenfalls eine lästige und unangemessene Zugabe für ihn gewesen, die er um so eher beseitigen konnte, wenn er einmal überhaupt, um zu einem passenden Anfang zu gelangen, im Grossen durchschnitt; die preisende Schilderung des Vorläufers Johannes musste er entfernen, denn wie hätte der Prophet des Judengottes Vorläufer seines Christus sein können; ebenso die Taufe im Jordan, deren sein Erlöser nicht bedurfte, und die ihm ein Johannes auch nicht ertheilen konnte; die Versuchungsgeschichte taugte zum Anfang seines Evangeliums auch dann nicht, wenn sie sich im Uebrigen mit seinem Dogma vertragen hätte, denn dieser Anfang konnte nur mit dem Herabkommen Christi vom Himmel, dem *κατῆλθε* 4, 32 gemacht werden, und durch eine sofortige Wegführung des Herabgekommenen zum Streit mit dem Teufel hätte er entschieden gelitten; Marcion konnte aber auch überhaupt daran Anstoss nehmen, dass der Christus des guten Gottes erst einer Versuchung durch den Teufel bedürfen sollte, ehe ihm der Eintritt in seine Wirksamkeit gestattet wurde. Dass endlich der Vorfall in Nazareth hinter das Auftreten Christi in Kapernaum gestellt wurde, war schon durch den Anfang mit dem *κατῆλθε*, weiterhin aber auch desshalb gefordert, weil der nazarethanische Auftritt, die typische Verwerfung Christi in seiner Vaterstadt, nur von dem so bedeutend vorangestellt werden konnte, der in Nazareth wirklich seine Vaterstadt sah; wie wenig Marcion

[1]) M. s. hierüber Volckmar 130 ff., der mir den Text hier am Richtigsten zu bestimmen scheint.

ohnedem die Auslegung des Jesaias V. 17—21, die $\pi\alpha\tau\varrho\grave{\iota}\varsigma$ V. 23 und das Sprüchwort V. 24 in seinem Text brauchen konnte, liegt am Tage. In diesem ganzen Abschnitt ist daher Marcion's Textesgestalt vollkommen zu begreifen, wenn ihm auch das Lukasevangelium genau so vorlag, wie wir es besitzen.

Die zwei nächsten etwas bedeutenderen Lücken, welche durch die Weglassung der Reden 11, 29—32 [1]) 49—51 entstehen, sind durch den Inhalt dieser Reden hinreichend begründet [2]), und wenn sich auch vielleicht die erste jener Stellen durch künstliche Auslegung mit Marcion's Ansichten in Einklang bringen liess, so sind wir doch nicht zu der Voraussetzung berechtigt, er habe nur da gestrichen, wo sich schlechthin kein anderer Ausweg zeigte, sondern es ist an sich ganz denkbar und wahrscheinlich, dass er, einmal in der Kritik des überlieferten Textes begriffen, auch Einzelnes entfernte, was er möglicherweise stehen lassen konnte, wofern es ihm nur überhaupt Schwierigkeiten darbot; und gesetzt auch, er sei hierin nicht ganz folgerichtig verfahren, so dürfte uns diess nicht irre machen, nachdem sich die Annahme willkührlicher Textesänderung in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bewährt hat. — Aehnlich verhält es sich mit den zwei kleinen Abschnitten c. 13, 1—5. 6—9. [3]) Marcion hätte das für ihn Anstössige in den Drohungen des 3. und 5. Verses vielleicht ebenso durch die Auslegung beseitigen können, wie er diess bei c. 12, 46. 19, 27 gethan hat, indem er die Bestrafung der Gottlosen dem Demiurg zuschrieb; aber doch war die Schwierigkeit hier grösser, denn da es Christus ist, welcher die $\mu\varepsilon\tau\acute{\alpha}\nu o\iota\alpha$ fordert, so müsste der Untergang denen angedroht sein, die sich nicht zu Christus und seinem guten Gott bekehren, er müsste mithin von dem guten Gott verhängt werden, was Marcion's Lehre widersprach. [4]) Hier mochte es daher dem Gnostiker gerathener scheinen, das Stück ganz zu streichen. An dem zweiten, der Parabel vom Feigenbaum, musste ihn schon das stören, dass das israelitische Volk darin deutlich genug als der Weinberg des guten Gottes bezeichnet, und dass ihm von eben diesem Gott Ausrottung gedroht wird. Die-

[1]) Von den Worten $\varepsilon\grave{\iota}$ $\mu\grave{\eta}$ an.

[2]) S. Volckmar 58. 60.

[3]) Denn dass auch dieser fehlte, scheint mir Volckmar S. 36 ff. aus Epiph. Schol. 38 bewiesen zu haben, wie jetzt auch Hilgenfeld (T. J. XII, 204) zugiebt.

[4]) Etwas anders Volckmar S. 102 ff.

selben Gründe waren es wenigstens ohne Zweifel, wegen deren Marcion die Parabel c. 20, 9—18 entfernte, und ebenso wurde die sonst so paulinische Erzählung vom verlorenen Sohn (15, 11—32), wie auch Baur (Markusev. 194) annimmt, wohl nur desshalb weggeschnitten, weil Marcion nicht zugeben konnte, dass das jüdische Volk der Sohn, und zwar der ältere Sohn seines Gottes sei. Ob das gleiche Bedenken die Auswerfung von c. 13, 29. 30 veranlasste [1], mag dahingestellt bleiben, denn der Gedanke, dass die Heiden im Reich Gottes nur an die Stelle der Juden treten, ist hier nicht so bestimmt ausgesprochen, um eine andere Erklärung unmöglich zu machen; indessen ist diese Abweichung für die vorliegende Frage unerheblich. Vielleicht liess Marcion die angeführten Verse auch nur desshalb weg, weil sie ihm nach dem kräftigen Schlusse des 28. Verses entbehrlich schienen. Aber selbst wenn sie in seinem Exemplar des Lukas gefehlt hätten, so hätte diess nicht viel zu sagen. — Dass sich der kleine Abschnitt mit dem Klageruf über Jerusalem L. 13, 31—35 bei unserem Gnostiker nicht fand, ist wohl richtig aus der Zusammenstellung Christi mit den Propheten, V. 33, und aus der Vorliebe für die jüdische Hauptstadt, welche aus V. 34 spricht, erklärt worden (Volckmar 65); ebenso fehlt ja auch c. 19, 41—44 die Klage über Jerusalem gewiss nur desshalb, weil die Thränen Christi über den Untergang dieser Stadt dem Judenfeind Marcion unglaublich waren; wenigstens genügt dieser Erklärungsgrund vollständig. — Die Leidensverkündigung c. 18, 31—34 musste er schon wegen der Berufung auf die alttestamentlichen Weissagungen auswerfen, ebenso c. 20, 37 f. wegen der Beweisführung aus dem Pentateuch; die gleiche Rücksicht scheint c. 23, 34 die Ausmerzung des kurzen Berichtes von der Kleiderverloosung veranlasst zu haben, denn die Erinnerung an Ps. 22 war bei diesem Zug kaum zu umgehen, wenn auch Lukas selbst nicht ausdrücklich darauf hinweist. — Dass die Erzählnng vom Einzug Christi in Jerusalem 19, 29—40 so wenig, als die gewaltsame Austreibung der Verkäufer aus dem Tempel (19, 45—48) in Marcion's Vorstellungskreis passte, wird allgemein anerkannt. — Wenn weiter in der Rede über die Zerstörung Jerusalems, L. 21, ausser dem oben besprochenen 18. Vers auch der 21. und 22. bei Marcion fehlten, so begreift sich diess aus ihrem Inhalt: die specielle Fürsorge für die Juden in dem ersten,

[1]) Nach Volckmar S. 62. Hilgenfeld Ev. Just. 466.

und die Verweisung auf's A. T. in dem zweiten von diesen Versen konnte ihm unmöglich zusagen. — Von den vier Auslassungen im 22. Kapitel waren die zwei ersten, V. 16—18. 28—30 für unsern Gnostiker ganz unerlässlich, denn das Essen und Trinken im Reich Gottes, von dem hier nicht blos parabolisch geredet wird, und die specielle Beziehung der Apostel auf die zwölf Stämme des jüdischen Volks, sammt dem Richteramt derselben, konnte er nicht ertragen; auch die Aufforderung, ein Schwert zu kaufen, (V. 35—38) musste ihm im Mund Christi bedenklich scheinen, und im Zusammenhang damit mochte er um so eher geneigt sein, die Erzählung von dem Schwertschlag, V. 49—51, zu beseitigen, der doch immer durch jenes Wort Christi wenigstens mittelbar veranlasst war, und trotz des nachträglichen Tadels wenigstens bewies, dass Jesus seinen Jüngern den Besitz von Waffen gestattete. Dagegen kann im Lukasevangelium, wenn es V. 38 ursprünglich gehabt hat, die Erzählung vom Schwertschlag,[1]) zu deren Vorbereitung jener Vers eben dient, nicht gefehlt haben. — Dass Marcion das Wort Jesu an den Mitgekreuzigten, 23, 43 wegliess, dürfte sich aus seiner Eschatologie genügend erklären, auf ein Fehlen der Stelle im ursprünglichen Text unsers Evangeliums lässt sich daraus um so weniger schliessen, da Marcion die Erzählung selbst, deren unentbehrliche Spitze dieses Wort bildet (V. 40 ff.), gehabt zu haben scheint, und da sie auch dem Geist des paulinischen Evangeliums ganz gemäss ist.[2]) — Die verschiedenen Beziehungen auf das A. T. c. 24, 25. 27 f. 32. 44—46 konnte der Gnostiker natürlich nicht dulden. — Wenn endlich am Schluss des Evangeliums V. 52 f. und wahrscheinlich auch die letzten Worte von V. 47 und die zweite Hälfte von V. 49 gefehlt haben, so liegt die Nothwendigkeit dieser Aenderungen für Marcion am Tage.

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich, dass Marcion in dem Evangelium, woraus er das seinige zusammenstellte, zwar an mehreren Stellen einen von dem unsrigen abweichenden Text fand, der meistens, wo nicht immer, die Vermuthung der grösseren Ursprünglichkeit für sich hat; aber dieser Stellen sind es doch im Verhältniss zum Ganzen nur wenige, und keine derselben ist von weiter

[1]) Deren Aechtheit aus diesem Grunde jetzt auch Hilgenfeld zugiebt Th. J. XII, 241.

[2]) Vgl. Volckmar 100 f. 205 f.

greifender Bedeutung. Dagegen setzt Marcion unsern jetzigen Text nicht blos in allen den Abschnitten voraus, in denen er sich keine Abweichung von demselben erlaubte, und diese Abschnitte sind immer noch der grössere Theil des Ganzen; sondern auch da, wo er sich von ihm entfernte, lassen sich seine Abweichungen bis auf jene wenigen minder wichtigen unter der Voraussetzung, dass ihm unser Evangelium in seiner jetzigen Gestalt vorlag, genügend erklären, und in den meisten Fällen lässt schon die blosse Textesvergleichung nichts Anderes vermuthen. Diess schliesst nun allerdings die Möglichkeit noch nicht aus, dass doch ein Theil jener Abweichungen dem von ihm benützten Evangelium selbst angehörte, und wir werden auf diese Frage später noch einmal zurückkommen. Nur müssen wir schon hier darauf verzichten, den Beweis für diese Annahme auf den marcionitischen Text zu gründen, denn wenn Marcion in zwanzig Fällen aus dogmatischen Gründen willkührlich geändert hat, so kann er diess ebensogut auch im einundzwanzigsten gethan haben, und nur dann hätte die entgegengesetzte Vermuthung die Wahrscheinlichkeit für sich, wenn sich in seinem eigenthümlichen Standpunkt kein Anlass zu der Textesänderung entdecken liesse. Dass diess aber nur bei wenigen und minder wichtigen Stellen der Fall sei, ist bereits gezeigt worden.

Nun sind wir freilich nicht genauer darüber unterrichtet, wann Marcion sein Evangelium verfasst habe. Nach Iren. III, 4, 3 fällt die Ausbreitung der marcionitischen Lehre zu Rom um die Zeit Amicet's, der mit ziemlicher Sicherheit zwischen 150—160 n. Chr. gesetzt wird. Da nun wohl kaum anzunehmen ist, dass der berühmte Häretiker lange in Rom war, ohne Anhang zu finden, so müsste er dieser Angabe zufolge um's Jahr 150, oder um Weniges früher, dorthin gekommen sein. Wir sehen jedoch aus Justin's grösserer Apologie c. 26. 58, dass Marcion damals, als diese Schrift verfasst wurde, schon lange in Thätigkeit war, aller Orten zahlreiche Anhänger gewonnen, und somit seine reformatorischen Wanderungen längst begonnen hatte. Hat nun Justin jenes Werk, der gewöhnlichen Annahme zufolge, im Jahr 138 oder 139 geschrieben, so müsste Marcion's Auftreten und seine Wirkung auf die abendländische Kirche um mindestens 20 Jahre früher gesetzt werden, als seine Ankunft in Rom nach Irenäus. Indessen steht jene Annahme keineswegs ausser Zweifel. Ihre hauptsächlichste Stütze liegt in dem Umstand, dass Mark Aurel im Eingang der grössern Apologie nicht als Cäsar, sondern nur als der Sohn

des Kaisers Antonius Pius bezeichnet wird. Da der Titel eines Cäsar sonst nicht blos in so förmlichen Anreden, wie die vorliegende, sondern selbst im Privatverkehr nicht übergangen wird, [1]) so schliesst man, Mark Aurel könne diesen Titel, den er i. J. 139 erhielt, damals, als Justin das genannte Werk schrieb, noch nicht geführt haben. [2]) Allein gerade Justin bezeichnet auch später noch [3]) einen Cäsar, wer dieser nun sein mag, [4]) ganz ähnlich wie hier, er scheint sich also um die amtliche Titulatur weniger bekümmert, oder den Namen des Philosophen für ehrenvoller gehalten zu haben, als den des Cäsar, und es kann somit aus dem Fehlen dieses Titels in der grösseren Apologie nichts geschlossen werden. Verliert aber dieser Umstand seine Beweiskraft, so werden wir eher geneigt sein, die Abfassung der justinischen Schrift etwas tiefer, etwa gegen das Jahr 145, herabzurücken. Das zwar kann nicht viel beweisen, dass Justin selbst Apol. I, 46 seit der Geburt Christi 150 Jahre zählt, denn nichts verbürgt uns die Genauigkeit seiner Chronologie, während freilich andererseits auch der Ausdruck im Gespräch mit Trypho, welches den jüdischen Krieg c. 1 *νῦν γενόμενος* nennt, zu unbestimmt ist, um das höhere Alter dieses und des ihm vorangehenden Werks darzuthun. Dagegen weist der Umstand auf eine spätere Abfassungszeit der ersten Apologie hin, dass diese Schrift neben Antonin und Mark Aurel auch dem L. Verus gewidmet, und dass Verus hier, nach der wahrscheinlichsten Lesart, *φιλόσοφος* genannt ist, denn i. J. 138 war Verus noch nicht acht Jahre alt. [5]) Justin's Angaben über Marcion können daher gegen Irenäus nichts beweisen,

[1]) So unterlässt es z. B. Fronto in seinen Briefen an M. Aurel nie, den Cäsar beizufügen, obwohl er M. Aurel's Lehrer und vertrauter Freund war.

[2]) So z. B. mit vielen Andern, Semisch Just. d. Märt. I, 64 ff.

[3]) Apol. II, 2, wo ein Christ dem Stadtpräfekt Urbicus zuruft: *οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ* (al: — *ου*) *Καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ Συγκλήτῳ κρίνεις.*

[4]) Man streitet sich nämlich, ob in der eben angeführten Stelle unter dem *αὐτοκράτωρ Εὐσεβὴς* Antoninus Pius oder Mark Aurel, und demnach unter dem *φιλόσοφος Καίσαρος παῖς* Mark Aurel oder sein Mitregent L. Verus zu verstehen sei. Mir ist das Erstere wahrscheinlicher, für die vorliegende Frage ist diess jedoch gleichgültig, denn da L. Verus von M. Aurel unmittelbar bei seinem Regierungsantritt zum Cäsar und sogar zum Augustus ernannt worden war (Capitolin. Marc. 7. Ver. 3. Clinton Fast. rom. z. J. 162), so ist es jedenfalls ein Cäsar, der hier ohne diesen Titel namhaft gemacht wird.

[5]) Er war am 15. Dzbr. 130 geboren; Clinton z. J. 145.

wir müssen vielmehr umgekehrt schliessen: da Marcion sonst allgemein für etwas jünger erklärt wird, als Basilides und Valentin, da er diess aber nicht sein könnte, wenn man schon um's Jahr 138 so von ihm reden konnte, wie Justin in der grösseren Apologie, so muss dieses Werk später verfasst sein. Wie dem aber sein mag: in keinem Fall wissen wir, wann Marcion mit dem Lukasevangelium zuerst bekannt wurde. Denn da die Abweichungen seines Evangeliums von unserem Lukas sein dogmatisches System schon voraussetzen, da also dieses in seiner Entstehung jedenfalls unabhängig von jener Schrift war, so ist es ganz wohl denkbar, dass er längere Zeit als gnostischer Lehrer thätig war, ehe ihm das paulinische Evangelium in die Hand fiel, und ehe er sich zu seiner Bearbeitung entschloss, ja es ist möglich, dass diess erst nach seiner Ankunft in Rom geschehen ist, andererseits ist es aber ebenso möglich, dass jene Bearbeitung in eine weit frühere Zeit fällt. Wie es sich hiemit verhält, können wir nicht ausmachen. Marcion's Zeugniss ist mithin in doppelter Hinsicht ungenügend: einmal, weil uns nicht der ganze Bestand unsers Lukasevangeliums dadurch verbürgt wird, und sodann, weil es für die Bestimmung der Zeit, in der Marcion dieses Evangelium benützt hat, einen zu weiten Spielraum offen lässt.

3. Justin.

In beiden Beziehungen können wir aus Justin, diesem für die Evangelienfrage wichtigsten Schriftsteller, Bestimmteres abnehmen. Nennt er auch unser Lukasevangelium so wenig, als eines der drei andern, ausdrücklich, so beweist er doch seine Bekanntschaft mit demselben durch eine Reihe von Citaten, von denen es theils gewiss, theils wenigstens sehr wahrscheinlich ist, dass sie aus ihm entlehnt sind. Es gehören hieher die folgenden Stellen.

1. Ueber die Empfängniss Jesu und ihre Ankündigung sagt Justin Apol. I, 33: *δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν αὐτὴν καὶ κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε. καὶ ὁ ἀποσταλεὶς καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος θεοῦ εὐηγγελίσατο αὐτὴν εἰπών· ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ* u. s. w. (nach Matth. 1, 21). Tryph. c. 100: *Μαρία ἡ παρθένος εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου, ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπ' αὐτὴν ἐπελεύσεται, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει αὐτήν, διὸ*

καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν υἱὸς θεοῦ, ἀπεκρίνατο· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. Diese Anführungen stimmen wörtlich, mit Ausnahme mehrerer Auslassungen und einiger unbedeutenden Zusätze und Versetzungen, mit dem Bericht des Lukas 1, 26—38: ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ... πρὸς παρθένον... Μαριάμ..... Καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ... ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται u. s. w. Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ· πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ..... Εἶπε δὲ Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. Unsere drei anderen Evangelien wissen bekanntlich nichts von dem Besuch des Engels bei Maria, wie auch sein Name nur bei Lukas (hier und 1, 19) vorkommt, und dass ihn ein apokryphisches Evangelium erzählt und vollends mit diesen Worten erzählt hätte, wird uns wenigstens nicht berichtet. Insofern muss sich die Annahme, dass Justin wirklich unsern Lukas vor sich gehabt habe, auf den ersten Blick empfehlen. Mit dem Bericht des Lukas wird nun allerdings der des Matthäus verbunden, ja Justin zieht die Worte, welche bei Matthäus 1, 21 der Engel zu Joseph im Traume spricht, Apol. I, 33 zweimal zu der Rede Gabriel's an Maria. Indessen sind solche Textesmischungen bei ihm so häufig, und der ebenbemerkte Gedächtnissfehler ist so erklärlich, dass man aus dieser Abweichung auf eine weitere Quelle, ausser den genannten zwei Evangelisten, zu schliessen keinen Grund hat. Ebensowenig berechtigt uns zu diesem Schlusse die harmonische Abrundung und die innere Consequenz der justinischen Darstellung.[1] Denn diese Abrundung besteht nur darin, dass Justin die Zwischenreden weglässt, die ihm für seinen nächsten Zweck entbehrlich und störend waren. Nun handelt es sich in der Stelle der Apologie darum, die Erfüllung der jesaianischen Weissagung über die Geburt Christi aus einer Jungfrau in der evangelischen Geschichte nachzuweisen, und da er hiefür jener Reden nicht bedurfte, übergeht er sie hier gänzlich, wogegen er Tr. 100 das Wort der Maria L. 1, 38 anführt. So wenig aber jenes Stillschweigen beweist, dass sie ihm überhaupt unbekannt waren, ebensowenig kann ihre theilweise Anführung im Gespräch mit Trypho beweisen, dass sie ihm nur theilweise bekannt

[1]) Wie Hilgenfeld glaubt, die Evangel. Justin's u. s. w. S. 145.

waren, denn er hat auch an dieser Stelle durchaus nicht die Absicht, den vollständigen Hergang der Engelsbotschaft zu berichten, sondern er will nur den Gedanken ausführen, dass ebenso, wie Eva im Unglauben Sünde und Tod empfieng, so umgekehrt Maria in glaubigem Vertrauen den Erlöser von Sünde und Tod empfangen habe, für diesen Zweck konnte er aber natürlich nur ihre glaubige Unterwerfung V. 38, nicht die vorhergehende zweifelnde Frage V. 34 benützen. Sofern uns daher nicht allgemeinere Gründe zu einer andern Ansicht hindrängen sollten, hat gleich bei dieser ersten Stelle die Benützung unsers Lukas durch Justin die höchste Wahrscheinlichkeit für sich.

2. Eine eigenthümliche Mischung verschiedener Bestandtheile treffen wir in den Angaben Justin's über die Geburt und die Kindheitsgeschichte Christi. Dass er hier jedenfalls ein apokryphisches Evangelium benützt hat, ist schon von Credner,[1] und neuerdings gegen Semisch von Hilgenfeld[2] wahrscheinlich gemacht worden; für uns handelt es sich nur darum, ob dieses Evangelium seine einzige Quelle war, oder ob er daneben auch das eine und andere unserer kanonischen Evangelien, und namentlich unsern Lukas, vor sich gehabt hat. Die Hauptstelle, worin er sich mit diesem berührt, Tr. 78, lautet so: *ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου ἀνεληλύθει [ὁ Ἰωσὴφ] ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν.... Γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεὲμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ ποῦ καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε. Καὶ τότε ὄντων αὐτῶν ἐκεῖ ἐτετόκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει.* Ausserdem beruft sich J. auch Apol. I, 34 den Römern gegenüber auf das Zeugniss *τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου.* Dieser Census des Quirinus wird unter den Evangelien, die wir kennen, mit Ausnahme später und von unserem kanonischen Evangelium abhängiger Apokryphen, nur von Lukas erwähnt, und auch mit den Worten dieses Schriftstellers trifft Justin mehrfach zusammen; m. vgl. L. 2, 2: *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.* V. 4 f.: *ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ.... ἀπογράψασθαι.* V. 7:

[1]) Beiträge I, 213 f.

[2]) A. a. O. 145 ff.

καὶ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς... καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν τῇ φάτνῃ· διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι. Dagegen redet J. nur von einem Census in Judäa, wenn er auch die weitere Ausdehnung dieser Maassregel nicht geradezu ausschliesst, [1] und damit hängt zusammen, dass er den syrischen Statthalter Quirinus zum Prokurator Judäa's macht. Während ferner Lukas den Joseph wegen seiner davidischen Abstammung nach Bethlehem reisen lässt, giebt Justin, der die königliche Abkunft Jesu immer nur an Maria knüpft, den unbestimmteren und offenbar unpassenden Grund an, dass Joseph zum Stamm Juda gehört habe. [2] Was endlich bei Lukas von V. 8 an Eigenthümliches folgt, die Erscheinung der Engel, die Anbetung der Hirten, die Beschneidung, die Darstellung im Tempel, wird von J. nirgends berührt. Diess beweist nun allerdings jedenfalls, dass unser Lukas in der Geburts- und Kindheitsgeschichte nicht die Hauptquelle Justin's war, aber dass er ihn gar nicht benützt hat, folgt nicht daraus. Sein Stillschweigen in Betreff der letzterwähnten Punkte erklärt sich hinreichend, wenn wir annehmen, die Erzählung des Matthäus habe die ursprüngliche Grundlage seiner Kenntniss von diesem Theil der evangelischen Geschichte gebildet, und was er in diese nicht einzufügen wusste, von dem habe er keinen Gebrauch gemacht, ohne dass er es desshalb gerade für unwahr zu halten brauchte; für die Bevorzugung des Matthäus sprach ohnedem in diesem Fall auch das Interesse, im bethlehemitischen Kindermord und in der Verehrung der Magier die Erfüllung alttestamentlicher Weissungen nachzuweisen. Ob Justin's Verhalten zu den Angaben über die davidische Abstammung Joseph's aus eigener Reflexion oder aus einer evangelischen Ueberlieferung [3] stammt, ist für die vorliegende Frage ziemlich gleichgültig; dass er die lukanische, seiner Angabe gar nicht ausdrücklich widersprechende, Darstellung nicht vor Augen gehabt hat, folgt daraus in keinem Fall, vielmehr macht die seltsame Bemerkung: Bethlehem sei Joseph's Vaterstadt gewesen, denn er habe zum Stamm Juda gehört, ganz den Eindruck einer nachträglichen Veränderung, die an der passenden Motivirung bei Lukas 2, 4

[1]) Denn die Worte Tr. 78: ἀπογραφῆς — πρώτης lassen sich auch übersetzen: da damals eine Schatzung, die erste in Judäa, war.

[2]) M. s. hierüber Hilgenfeld S. 140. 148.

[3]) Auch das Protevangel. Jac. c. 1 f. c. 10 u. das evangel. de nativ. Mar. c. 1 lassen Maria von David abstammen. Vgl. Strauss L. J. 3 A. I, 174.

von einem Solchen angebracht wurde, der sich aus dogmatischen Gründen mit der Beziehung der Genealogieen auf Joseph nicht zu befreunden wusste. Ebensowenig lässt sich endlich gegen die Annahme einwenden, dass es blosse Ungenauigkeit sei, wenn der Census und die Statthalterschaft des Quirinus von J. auf Judäa beschränkt wird — denn dass ihm derartige and noch viel grössere geschichtliche Verstösse zuzutrauen sind, würde schon die eine Angabe über die Bildsäule des Magiers Simon beweisen. Wenigstens wird diese Ansicht so lange die Wahrscheinlichkeit für sich haben, bis eine andere Quelle aufgezeigt ist, von der sich vermuthen lässt, dass sie der quirinischen Schatzung nicht blos überhaupt, sondern auch mit ganz ähnlichen Worten erwähnte, wie unser Lukas.

3. Der Ausspruch Jesu L. 10, 19 wird von Justin Tr. 76 so angeführt: *δίδωμι ὑμῖν ἐξουσίαν καταπατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ σκολοπενδρῶν καὶ ἐπάνω πάσης δυνάμεως τοῦ ἐχθροῦ.* In unserem Text steht statt *καταπατεῖν*: *τοῦ πατεῖν*, die Worte *καὶ σκολοπενδρῶν* fehlen, und statt *ἐπάνω πασ. δυν.* heisst es: *ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν.* Diese Abweichungen können allerdings von der Benützung eines apokryphischen Evangeliums herrühren — es ist ja bekannt, wie oft ein und derselbe Ausspruch nur mit geringer Verschiedenheit in mehreren Berichten sich wiederholt; möglich aber auch, dass sie in blosser Ungenauigkeit ihren Grund haben, oder dass nur die wunderlichen *σκολόπενδραι* (Tausendfuss) aus einem unkanonischen Text, in dem Exemplar oder in der Erinnerung Justin's, sich mit dem unsers Lukas verschmolzen haben, oder dass die Variante durch die Nachlässigkeit eines Abschreibers und die Aehnlichkeit der Zeichen und Laute in *σκορπίων* und *σκολοπενδρῶν* veranlasst wurde. Das vorliegende Citat für sich allein genommen bietet keine genügenden Entscheidungsgründe.

4. Tr. 51 heisst es: über das Aufhören der Prophetie mit Johannes und über das Ende des alten Bundes habe Christus so gesprochen: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ἐξότου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. Καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.* Dieses Citat giebt die Worte Jesu zu Anfang in der charakterischen Form des Lukas, denn hier lesen wir 16, 16: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου*, während Mtth. 11, 13, mit wesentlich anderer Bedeutung steht: *πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου*

προεφήτευσαν. Von da wendet sich aber Justin, bei welchem nur noch das *ἐξότου* dem *ἀπὸ τότε* des Lukas entspricht, zum Text des Matthäus (11, 12. 14 f.), den er ganz wörtlich wiedergiebt. Credner [1]) und Hilgenfeld [2]) sind nun der Meinung, dieser Sachverhalt lasse sich nicht aus gedächtnissmässiger Textmischung erklären. Aber warum sollte diess undenkbar sein? J. führt von mehreren zusammenhängenden Aussprüchen den ersten nach der einen, die übrigen nach der andern Version an, je nachdem ihm diese oder jene besser zusagt, er hält sich im Allgemeinen an sein Hauptevangelium, den Matthäus, aber er verlässt ihn, wo der Text des Lukas besser zu seinem Zweck dient, das ist ein sehr naheliegendes und natürliches Verfahren. Der Text des Lukas 16, 16 passte aber wirklich in diesem Fall besser für ihn, als der des Matthäus 11, 13. Justin will a. a. O. nicht blos beweisen, dass im jüdischen Volke nach Johannes kein Prophet mehr zu erwarten sei, sondern auch, dass der alte Bund durch Christus sein Ende erreicht habe, [3]) von diesen zwei Behauptungen bestätigt aber der Ausspruch Christi nach der Lesart des Matthäus nur die erste, während er die andere durch das *προεφήτευσαν* fast absichtlich ausschliesst; hier fand daher J. nur bei Lukas das, was er brauchte, wogegen er für das Weitere um so eher zu dem ihm geläufigeren Matthäus zurückkehren mochte, da nur dieser die Bezeichnung des Johannes als Elias, ein für Justin's Beweisführung wichtiges Moment, in diesem Zusammenhang berichtet, und da auch schon vorher die Worte, dass seit Johannes das Himmelreich Gewalt leide (*βιάζεται*, wofür Lukas *εὐαγγελίζεται* hat), und dass es Gewaltthätige an sich reissen, Justin's Behauptung (a. a. O.), über das von Christus geweissagte Auftreten von Häretikern und falschen Propheten zur Bestätigung dienten. Auch in diesem Fall haben wir daher keine Veranlassung, zur Erklärung des justinischen Citats über die uns bekannten Quellen hinauszugehen, wenn wir auch freilich die allgemeine Möglichkeit eines Evangelientextes, der Justin's Anführung ganz genau entsprochen hätte, so weit wir bis jetzt sind, nicht läugnen können.

[1]) Beitr. I, 236.

[2]) A. a. O. 198 ff.

[3]) *Εἰρήκει δὲ περὶ τοῦ μηκέτι γενήσεσθαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν προφήτην, καὶ περὶ τοῦ ἐπιγνῶναι, ὅτι ἡ πάλαι κηρυσσομένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ καινὴ διαθήκη διαταχθήσεσθαι ἤδη τότε παρῆν, τουτέστιν αὐτὸς ὢν ὁ Χριστὸς, οὕτως.*

5. Die Worte Jesu an den reichen Jüngling Apol. I, 16: *οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα* treffen unter den uns bekannten Texten nur mit der gleichlautenden Lesart des Lukas (18, 19) und Markus (10, 18): *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, ὁ θεὸς* zusammen, nur dass Justin die Eingangsfrage weglässt, statt *εἷς μόνος* setzt, und die Worte *ὁ ποιήσας τ. π.* hinzufügt. Mt. 19, 17 ist die beglaubigtste Lesart: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθὸς, ὁ θεός.* Im Gespräch mit Trypho c. 101 wird derselbe Ausspruch so angeführt: *τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθὸς, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Wörtlich gleich hat der Ophite, welchen der falsche Origenes Philosoph. V, 7 excerpirt: *τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθὸς ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, hieran reiht er dann aber sofort, als ob es Ein Ausspruch wäre, die Worte Mt. 5, 45 in etwas abweichender Fassung. Eine verwandte Lesart haben wir bei Marcion getroffen. Ebenso lesen die Markosier bei Iren. I, 20, 2: *εἷς ἐστιν ἀγαθὸς, ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, und ähnlich die clementinischen Homilien an vier Orten (III, 57. XVII, 4, vollständiger XVIII, 1. 3): *μή με λέγε ἀγαθὸν, ὁ γὰρ ἀγαθός εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Noch in späterer Zeit kommt diese Lesart in den Anführungen der Kirchenväter zum Vorschein. [1]) Stellen nun diese Thatsachen ausser Zweifel, dass die Anführung im Gespräch mit Trypho in dieser ihrer eigenthümlichen Gestalt aus einer schriftlichen Quelle geflossen ist, und müssen wir die Annahme von Semisch, es seien die verschiedenen gleichlautenden oder verwandten Abweichungen von unserem kanonischen Text unabhängig von einander durch gleichmässige freie Combination entstanden, mit Hilgenfeld [2]) als eine Abentheuerlichkeit bezeichnen, so sind wir ebendamit auch genöthigt, das Citat der Apologie aus unserem Lukas abzuleiten. Denn wenn Justin unsern Ausspruch in seinem ausserkanonischen Evangelium in der Gestalt gelesen hat, wie ihn das Gespräch mit Trypho wiedergiebt, so bleibt uns als mögliche Quelle der andern Textes-

[1]) Credner Beitr. I, 243 f. Semisch Denkw. Justin's 370 ff. Hilgenfeld a. a. O. 220 ff.

[2]) S. 372, wo weiter mit Recht bemerkt wird, die Worte, auf welche die Markosier den Katholikern gegenüber den grössten Werth legten, und die sie für ihre Erklärung der Stelle ausdrücklich voraussetzten, lassen sich nicht für einen blossen Gedächtnissirrthum ausgeben.

form nur Markus und Lukas; in diesem Fall entscheidet dann aber, auch abgesehen von dem Verhältniss dieser beiden zu einander, für Lukas der Umstand, dass sich Justin's Bekanntschaft mit unserem Markus, wie diess neuerdings wieder Hilgenfeld erschöpfend gezeigt hat, anderweitig weder beweisen, noch auch nur wahrscheinlich machen lässt. Und der gleiche Umstand widerlegt auch die Annahme, [1] die übrigens für Justin's Verhältniss zu unserem dritten Evangelium im Wesentlichen dasselbe ergeben würde, dass das Citat der Apologie aus Markus, dasjenige des Gesprächs mit Trypho dagegen aus der ursprünglichen, von Marcion (s. o.) noch erhaltenen Lesart des Lukas geflossen sei, denn wenn für die Erklärung der justinischen Citate die Evangelienschriften ausreichen, von denen auch anderweitig feststeht, dass dieser Schriftsteller sie benützt hat, so haben wir kein Recht, auf eine weitere zurückzugehen, von der sich nicht darthun lässt, dass sie ihm bekannt war.

6. Dem Zusammenhang der ebenbesprochenen Stelle gehört auch der Spruch L. 18, 27 an, welchen wir bei Justin Apol. I, 19 in seiner von Matthäus [2] abweichenden Fassung wiederfinden: *τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ* (J. hat blos *δυνατὰ παρὰ θεῷ*). Um so weniger lässt sich bezweifeln, dass auch dieses Citat dem Lukas entnommen ist.

7. Die Angaben Justin's über die Vorherverkündigung des Leidens und der Auferstehung Jesu treffen mit Lukas nicht blos im Ausdruck fast durchaus, und namentlich in allen den Punkten zusammen, wo die zwei andern Synoptiker von ihm abweichen, [3])

[1]) Volckmar d. Ev. Marc. 198 f.

[2]) 19, 26: *παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστι παρὰ δὲ τῷ θεῷ πάντα δυνατά.*

[3]) Tr. 76 wird als Ausspruch Jesu angeführt: *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.* Dasselbe ebd. c. 100 wörtlich gleich, nur dass es statt *γραμμ. κ. Φαρισ.* heisst: *Φαρισ. κ. γραμμ.* Kürzer c. 51: Christus verkündete *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, καὶ ὅτι δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθειν ἀπὸ τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι*, und c. 106: *ὅτι καὶ πρὸ τοῦ παθεῖν ἔλεγεν αὐτοῖς, ὅτι ταῦτα αὐτὸν δεῖ παθεῖν, καὶ ἀπὸ τῶν προφητῶν ὅτι προεκεκήρυκτο ταῦτα.* Vergleicht man hiemit die Stellen Mt. 16, 21. Mr. 8, 31. L. 9, 22, so ergiebt sich, dass sich das Citat Justin's Tr. 76. 100 von L. 9, 22 nur durch dreierlei unterscheidet: statt der Worte *ὑπὸ τ. γραμμ. κ. Φαρίσ.* hat Lukas *ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων*, statt *σταυρωθῆναι*, *ἀποκτανθῆναι*, statt *ἀναστῆναι* (das aber L. 24, 7

sondern sie enthalten auch ihrem Inhalte nach eine Bestimmung, die unter unsern Evangelisten er allein hat (18, 31. 24, 44), dass nämlich Jesus sein Leiden als die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen dargestellt habe. Wenn daher Justin eines unserer kanonischen Evangelien vor sich hatte, so kann diess nur Lukas gewesen sein. Nun erhalten freilich die Abweichungen im Ausdruck, so unbedeutend sie an sich wären, durch ihre dreimalige Wiederkehr ein grösseres Gewicht, und man könnte desshalb eine ausserkanonische Quelle vermuthen; da aber jene Abweichungen nur das Gewöhnlichere und Geläufigere statt des minder Gewöhnlichen setzen, und da überdiess die sämmtlichen Citate derselben Schrift angehören, so steht auch der Annahme einer freien Aenderung unsers lukanischen Textes nichts im Weg [1]. Sollte sich überdiess Hilgenfeld's Vermuthung bestätigen, dass Justin's unkanonisches Evangelium unserem Markus als eigenthümliche Quelle zu Grund liege, so spräche für dieselbe noch ein weiterer Umstand, denn da Justin in seiner kleinen Abweichung von Markus (τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, Markus: μετὰ τρεῖς ἡμέρας) mit Lukas zusammenstimmt, so ist zu vermuthen, dass er sein Citat eher dem Lukas, als der Quellenschrift unsers Markus, entnommen hat.

8. Der bekannte Ausspruch über die Auferstehung lautet bei Justin Tr. 81: ὁ κύριος ἡμῶν εἶπεν, ὅτι οὔτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται, τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες. Dass dieses Citat unter unsern Evangelisten nur dem Lukas (20, 34 f.) entnommen sein kann, unterliegt keinem Zweifel, Matthäus 22, 30 und Markus 12, 25 entfernen sich von demselben viel weiter. Auch erklärt es sich aus dieser Annahme vollkommen, denn da es den Ausspruch Christi nur in der indirekten Rede wiedergiebt, so können wir keine wörtliche Genauigkeit und Vollständigkeit von ihm erwarten, es hat daher nicht das Mindeste auf sich, dass ein kleines Sätzchen, das Lukas hat, bei J. fehlt, dass dieser ein γὰρ mit ἀλλὰ vertauscht, und dass er statt γαμοῦσιν und ἐκγαμίσκονται, γαμήσουσιν und γαμηθήσονται setzt; aber auch die Schlussworte τέκνα — ὄντες, zunächst allerdings etwas auffallend, sehen ganz aus, als ob sie aus einer fal-

in einer Rede gleichen Inhalts steht), ἐγερθῆναι. Dazu kommen dann bei Markus noch einige unbedeutende, bei Matthäus erheblichere gemeinsame Abweichungen von Lukas und Justin.

[1]) Wie auch Hilgenfeld 211 zugiebt.

schen Construction oder einer verstümmelten Lesart der lukanischen: *καὶ υἱοί εἰσι τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες*, entstanden wären. Lässt sich daher auch in diesem Fall die allgemeine Möglichkeit einer ausserkanonischen Quelle nicht in Abrede ziehen, so liegt doch auch durchaus nichts vor, was uns positiv auf eine solche hinwiese.

9. Noch bestimmter werden wir den Bericht Justin's über die Einsetzung des Abendmahls, Apol. I, 66, neben Matthäus auch auf Lukas (22, 19 f.) zurückführen dürfen, da er einige von den unterscheidenden Zügen der lukanischen Darstellung enthält. Die Apostel, sagt J., haben in ihren Denkwürdigkeiten, den sogenannten Evangelien, überliefert: *λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τουτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.* Hier treffen wir nun in der ersten Hälfte des Berichts, über die Brodaustheilung, nicht blos das *εὐχαριστήσας* des Paulus und Lukas[1]), sondern auch das eigentlich charakteristische Merkmal der paulinisch-lukanischen Darstellung, die Worte: *τοῦτο ποιεῖτε* u. s. w. — denn dass Justin *ἀνάμνησίν μου* statt *ἐμὴν ἀνάμνησιν* hat, ist natürlich ganz unerheblich. Beides findet sich aber auch sonst wiederholt: Tr. 41 nennt J. das Abendmahlsbrod den *ἄρτος τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους ... ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν*, und ebd. c. 70 heisst es: *περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν .. ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν* u. s. w. *καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν.* Wollte man nun annehmen, dass J. diese Züge einem Andern, als unserem Lukas, verdanke, so müsste er sie, bei der anerkannten Abhängigkeit des Letztern von der paulinischen Darstellung (1. Kor. 11, 23 ff.), entweder unmittelbar aus Paulus, oder aus einem an Paulus sich anschliessenden Evangelium geschöpft haben. Das Erstere ist jedoch unwahrscheinlich. Denn einmal würde Justin, nach seiner Stellung zu Paulus und zum Paulinismus, die paulinischen Briefe wohl kaum in dieser Weise benützt haben, und sodann beruft er sich bei seiner Erzählung ausdrücklich auf die apostolischen Denkwürdigkeiten, die Evangelien. Aber auch das Andere wird man unwahrscheinlich

1) Matthäus 26, 26 und Markus 14, 22 haben beim Brod *εὐλογήσας* und erst beim Kelch *εὐχαρ.*

finden müssen, so lange kein von Justin benütztes Evangelium aufgezeigt ist, das zum Paulinismus in demselben Verhältniss gestanden wäre, wie das des Lukas, und selbst wenn diess der Fall wäre, würde es doch nicht der natürlichste Weg sein, die Worte, die wir in unserem Evangelium finden, in einem solchen zu suchen, von dem wir durchaus nicht wissen könnten, ob es sie enthielt, wir müssten denn besondere Gründe haben, um Justin's Bekanntschaft mit unserem Lukas zu läugnen. Der Umstand jedoch, dass Justin seinen Bericht auf die Denkwürdigkeiten der Apostel, nicht der Apostelschüler, zurückführt, würde hiezu nicht berechtigen, denn da er sich im Weiteren an Matthäus anschliesst, konnte er seine Quellen füglich *a parte potiori* als apostolische Denkwürdigkeiten bezeichnen.

10. Tr. 103 lesen wir: *Καὶ τό· ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθη καὶ διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστᾶ μου· ἐγενήθη ἡ καρδία μου ὡσεὶ κηρὸς τηκόμενος ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου* (Ps. 22, 14), *ὅπερ γέγονεν αὐτῷ ἐκείνης τῆς νυκτὸς, ὅτε ἐπ᾽ αὐτὸν ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν προαγγελία ἦν. Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, ὅτι ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο αὐτοῦ εὐχομένου καὶ λέγοντος· παρελθέτω, εἰ δυνατὸν, τὸ ποτήριον τοῦτο, ἐντρόμου τῆς καρδίας δηλονότι οὔσης καὶ τῶν ὀστῶν ὁμοίως, καὶ ἐοικυίας τῆς καρδίας κηρῷ τηκομένῳ εἰς τὴν κοιλίαν* u. s. w. Dass diese Stelle neben Mt. 26, 39 (woher die Worte: *παρελθέτω* u. s. f. stammen) auf L. 22, 44 zurückgeht, lässt sich um so weniger bezweifeln, da Lukas der einzige von unsern Evangelisten ist, welcher des tropfenähnlichen Schweisses erwähnt, und da Justin hier ausdrücklich daran erinnert, dass die Evangelien von den Aposteln und Apostelschülern verfasst seien; denn wenn wir auch die Worte *τῶν ἐκ. παρακολουθ.* hier so wenig, als früher bei Papias, auf den lukanischen Prolog beziehen können, so enthalten sie doch eine deutliche Hinweisung auf das Werk eines apostolischen Begleiters, wie unser Lukas. Die kleine Differenz, dass Justin sagt: *ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι*, Lukas: *ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος* [1]), hat nichts auf sich. Denn theils redet auch Lukas nicht von einem Blutschweiss, sondern die Vergleichung mit Blutstropfen soll nur ausdrücken, dass der Schweiss an dem Betenden in schweren Tropfen herabgeströmt sei, theils kann *θρόμβος* für

[1]) Credner Beitr. I, 227.

sich allein Blutstropfen bedeuten [1]); wäre dem aber auch nicht so, jedenfalls hatte J. hinreichenden Grund, das *αἵματος* wegzulassen, da er hier die Erfüllung der Psalmworte: *ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθην* nachweisen will, wobei ihn die *θρόμβοι αἵματος* nur gestört hätten.

11. In derselben Stelle des Gesprächs erwähnt J., dass Pilatus Jesum gebunden zu Herodes geschickt habe, um diesem eine Aufmerksamkeit zu erweisen. Das einzige Evangelium, von dem wir wissen, dass es diesen Vorfall erzählte, ist das des Lukas 23, 6 ff., und in der justinischen Stelle liegt nicht das Geringste, was uns eine andere Quelle vermuthen liesse. Wir müssen daher auch diese Stelle unter die rechnen, welche Justin's Bekanntschaft mit unserem dritten Evangelium bestätigen.

12. Ebenso verhält es sich mit Tr. 105, wo die Worte Jesu vor seinem Verscheiden, unter ausdrücklicher Berufung auf die „Denkwürdigkeiten", so angeführt werden: *πάτερ εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου*, wörtlich gleich mit L. 23, 46, nur dass hier ein Theil unserer Zeugen statt *παρατίθ.* *παραθήσομαι* liest. Dass ein anderes Evangelium, als dass des Lukas, diese Worte gehabt hätte, ist uns gänzlich unbekannt. Die natürlichste Annahme wird daher auch in diesem Fall die sein, dass Justin sein Citat aus Lukas entlehnt hat.

Dem Ergebniss, welches aus allen diesen Belegen hervorzugehen scheint, dass Justin unser Evangelium nicht blos gekannt, sondern auch vielfach benützt habe, hält Hilgenfeld in der mehrerwähnten Schrift die Bemerkung entgegen, sein Zusammentreffen mit Lukas erkläre sich mit grösserer Wahrscheinlichkeit aus der gemeinsamen Abhängigkeit beider von einer dritten Quelle, und er sucht diese, nach Credner's Vorgang [2]), in einer petrinischen Evangelienschrift, welche mit dem Markusevangelium des Papias wahrscheinlich identisch, die Grundschrift unsers Markus und das Mittelglied zwischen Matthäus und Lukas gebildet habe. Auf diese Art soll sich nicht blos die Uebereinstimmung zwischen Justin und Lukas in der Vorgeschichte (oben Nr. 1. 2) erklären (S. 143 ff.), sondern auch der Ausspruch Jesu in der Rede an die siebzig Jünger (Nr. 3) und die ganze Erzählung von der Aussendung der Siebzig wird auf das petrinische Evangelium zu-

[1]) Vgl. Semisch d. apost. Denkw. Just. 145.

[2]) Beitr. I, 260 ff.

rückgeführt (S. 286 ff.); dasselbe soll die Erklärungen, auf die sich Justin Nr. 7 bezieht, enthalten haben (S. 289); und warum könnte nicht auch die Sendung Jesu zu Herodes, der tropfenähnliche Schweiss, das letzte Wort des sterbenden Jesus der gleichen Schrift ursprünglich angehört haben (S. 289 f.)? Nur hier werden wir auch die eigenthümliche Quelle für den Ausspruch Nr. 4 zu suchen haben, welche Hilgenfeld (S. 198 ff.) voraussetzt, und keiner anderen Meinung scheint dieser Gelehrte bei Nr. 6, wenn er aus der wörtlichen Uebereinstimmung des justinischen Citats mit Lukas nicht mehr schliesst (S. 224), als dass J. einen mit Lukas stimmenden Text gebraucht habe. Ebenso soll der Ausspruch über den Zustand der Auferstandenen, Nr. 8, nur einen dem Lukas sehr verwandten Text darbieten, aber nicht den lukanischen selbst, weil die Uebereinstimmung nicht ganz wörtlich ist (S. 226), und wenn die paulinischen Züge in der Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls immerhin eher von Lukas entlehnt sein werden, als von Paulus, so könnte sie ja doch Justin's „Lieblingsevangelium" gleichfalls gehabt haben (S. 235). Nur von einem einzigen Citat, dem oben unter Nr. 5 angeführten der grösseren Apologie, giebt Hilgenfeld zu, dass es erweislich von Lukas oder Markus herstamme, weil nämlich das entsprechende des Gesprächs mit Trypho dem Petrusevangelium entnommen sei (S. 223 f.). Diess wäre demnach die einzige, überdiess nicht einmal ganz sichere, Spur von Justin's Bekanntschaft mit unserem Lukas, im Uebrigen hätten wir an dem Petrusevangelium für alle dem Justin mit Lukas gemeinsamen Züge die ursprüngliche Quelle, und es fehlte somit nur wenig, dass an demselben zum Ersatz für den marcionitischen ein neuer justinischer Urlukas entdeckt wäre.

Es fragt sich nun: ist diese Ansicht nothwendig und zulässig, ist sie durch die Eigenthümlichkeit der justinischen Texte gefordert, und ist sie zur Erklärung derselben geeignet?

Die erste von diesen Fragen mussten wir, sofern sie sich auf die obenangeführten Citate bezieht, bereits verneinen. Wir überzeugten uns, dass sich diese Citate aus unserem Lukas und Matthäus vollständig erklären. Indessen ist die Sache damit noch nicht entschieden. Gesetzt es wäre aus anderweitigen Gründen zu beweisen, dass Justin unsern Lukas nicht gekannt habe, so müssten wir die anscheinend lukanischen Citate doch am Ende aus einer dritten, beiden Schriftstellern gemeinsamen Quelle herleiten. Allein jener Beweis ist schwerlich zu führen. Es ist zwar be-

merkt worden, Justin könne die beiden Erzählungen L. 2, 41 ff. (der zwölfjährige Jesus) und 22, 49—51 (der Schwertschlag), und mithin auch das Evangelium, in dem sie stehen, nicht gekannt haben[1]). Diess wird jedoch hinsichtlich der ersten nur aus seinem Schweigen erschlossen. Nun wäre freilich in der Stelle Tr. 88 die Erwähnung derselben sehr am Platze, und es muss auffallen, dass sie unterblieben ist; aber doch wird man nicht sagen können, wenn Justin das Lukasevangelium gekannt hätte, so wäre dieses Schweigen völlig undenkbar; warum sollte es unmöglich sein, dass er einmal eine passende Beweisstelle übersah, zumal wenn diese nur in einem solchen Evangelium vorkam, das er blos in untergeordneter Weise benützt und aus dem er seine Kenntniss der evangelischen Geschichte nicht ursprünglich geschöpft hat? Der Erzählung vom Schwertschlag[2]) scheint Justin nicht blos durch sein Stillschweigen, sondern durch die positive Behauptung Tr. 103 zu widersprechen, dass Jesus bei seiner Gefangennehmung auch nicht Ein Mensch zu Hülfe gekommen sei. So sehr aber auch zu vermuthen ist, dass er diese Angabe aus demselben Evangelium entnommen hat, dem er auch die in unsern kanonischen Evangelien fehlende Notiz von dem allgemeinen Abfall der Jünger (Ap. I, 50. Tr. 53. 106) verdankte, so unwahrscheinlich ist es doch, dass er gar kein Evangelium gekannt haben sollte, in dem jener, von unsern Evangelien einstimmig erzählte Zug berichtet war; er muss ihn also in seinem Eifer, die Erfüllung von Ps. 22 nachzuweisen, entweder ignorirt, oder irgendwie mit seiner Voraussetzung in Einklang gebracht haben. Um nichts mehr hat es, wie schon oben bemerkt wurde, auf sich, dass Justin immer nur von der davidischen Abstammung der Maria redet, die des Joseph dagegen ignorirt, ja fast ausschliesst (s. o. Nr. 2), denn da er die Evangelien noch nicht als heilige oder inspirirte Schriften betrachtet, so hinderte ihn nichts, sie mit der gleichen Freiheit, wie eine andere Geschichtsquelle, zu behandeln. Wenn Hilgenfeld endlich (S. 291) von Justin, als einem geborenen Samaritaner, eine

[1]) Ritschl Ev. Marc. 146. 148. Hilgenfeld a. a. O. 152. 238 vgl. Credner Beitr. I, 228 f. Schwegler nachap. Zeit I, 232.

[2]) Den übrigens nur Johannes dem Petrus zuschreibt, die ältere Ueberlieferung nur überhaupt einem Begleiter Jesu, dessen Uebergehung man daher nicht mit Credner (S. 261) und Hilgenfeld (240. 269) aus dem Interesse des petrinischen Evangeliums für die Person des Petrus erklären kann.

Berücksichtigung der Beziehungen auf Samarien L. 9, 51 ff. 10, 30 ff. 17, 11 ff. erwartet, so giebt er uns selbst die Antwort auf dieses Bedenken an die Hand, indem er es als eine Eigenthümlichkeit der justinischen Darstellung bezeichnet, die Samariter mit den Juden unter der gemeinsamen Benennung der Israeliten zusammenzufassen (Apol. I, 53). Dem Interesse eines judaisirenden samaritanischen Christen, wie Justin, war durch diese Wendung ungleich vollständiger genügt, als durch die vereinzelten Berührungen Jesu mit Samaritanern, wovon Lukas berichtet; war der samaritische Stamm schlechtweg mit dem jüdischen identificirt, so gehörte die ganze Thätigkeit des Messias dem einen so gut, wie dem andern, jene untergeordneten Berührungen wurden entbehrlich, und sofern Justin ihre eigentliche Absicht erkannte, die persönliche Wirksamkeit Jesu über die Grenzen des Judenthums hinaus zu erweitern und die Empfänglichkeit der heidnischen Samariter der jüdischen Verstocktheit gegenüberzustellen, so waren sie mit seiner Grundansicht geradezu unverträglich.

Müssen wir hienach Hilgenfeld's Ansicht zunächst von Seiten ihrer Begründung in Anspruch nehmen, so können wir nicht umhin, auch ihre durchgängige Durchführbarkeit zu bezweifeln. Dass Justin freilich ein unkanonisches Evangelium benützt hat, ist trotz Semisch, den Hilgenfeld in dieser Beziehung ganz schlagend widerlegt hat, unläugbar; dass dieses Evangelium den Namen des Petrus oder seines Dollmetschers Markus trug, und mit dem papianischen Markusevangelium identisch war, ist uns ganz wahrscheinlich; dass es neben Matthäus (und Lukas) eine Hauptquelle unsers Markus gebildet hat, möchten wir gleichfalls vermuthen; dass es auch unter die „Vielen" gehört, deren Lukas in seinem Vorwort erwähnt, ist wenigstens möglich. Wenn aber Hilgenfeld die Uebereinstimmung dieses Evangeliums mit unserem Lukas so weit treibt, dass er die scheinbar lukanischen Citate Justin's bis auf ein einziges dem Petrusevangelium zuweist, so scheint er uns damit die Grenze der Wahrscheinlichkeit zu überschreiten. An sich zwar wäre auch ein solches Verhältniss nicht schlechthin undenkbar: gesetzt, wir wüssten von unserem Matthäus nicht mehr, als von dem justinischen Petrusevangelium, wie manche Anführung einer Stelle aus Matthäus würden wir auf Markus oder Lukas zu beziehen geneigt sein! Allein das Lukanische bei Justin ist nicht blos ein indifferenter Stoff, der in jedem Evangelium gleich gut stehen könnte, sondern es trägt die Spuren seines Ursprungs, die

Eigenthümlichkeit der lukanischen Darstellung, deutlich an sich. Der Ausspruch L. 10, 19 (oben Nr. 3) bildet einen Theil der Instruktionsrede an die siebzig Jünger. Nun ist aber die Erzählung von der Aussendung der siebzig Jünger so eng mit der ganzen Tendenz des dritten Evangeliums verwachsen, dass wir sie für ein ursprüngliches Eigenthum desselben zu halten kaum umhin können [1]), und wenn Hilgenfeld [2]) wahrscheinlich zu machen sucht, dass auch schon Justin's „petrinisches Evangelium" von den Siebzig gewusst habe, so sind doch seine Beweise, wie mir scheint, nicht geeignet, von der ganz unbestimmten Möglichkeit dieser Annahme zu ihrer Wahrscheinlichkeit, oder auch nur zu ihrer geschichtlichen Zulässigkeit fortzuführen. Sein Hauptgrund ist, dass Markus in mehreren Zügen aus der Umgebung jener Erzählung mit Lukas übereinstimme, und dass derselbe hierin wohl ebenso, wie dieser, dem Petrusevangelium folge. Allein dass Markus jene Züge nicht aus unserem Lukas selbst hat, wäre erst zu beweisen, und wenn auch, so fehlt ihm ja gerade die Hauptsache, die Aussendung der Siebzig und die Rede an dieselben, man könnte daher nur vermuthen, dass sie auch im Petrusevangelium gefehlt habe. Diese Erzählung trägt den ganz specifischen Charakter des lukanischen Paulinismus. Man bemerke nur, wie auffallend Lukas die Zwölf gegen die Siebzig zurückstellt, wie kurz er ihre Aussendung 9, 1—6 behandelt, wie so gar keinen Erfolg er von ihnen zu berichten weiss, mit welcher Vorliebe dagegen die Aussendung der Siebzig und ihr glänzendes Ergebniss c. 10 geschildert ist, wie die Instruktionsrede des Matthäus (10, 5 ff.) an die Zwölf von Lukas c. 9 verkürzt wird, um den grösseren Theil derselben für die Siebzig zu verwenden, wie das berühmte Herrenwort, welches Matth. 11, 25 ff. nur an die Zwölf gerichtet sein kann, von Lukas 10, 21 an die Rückkehr der Siebzig angeknüpft wird, man übersehe nicht, dass die Siebzig nicht blos überhaupt schon durch ihre symbolische Zahl im Unterschied von den 12 Judenaposteln die Heidenmission repräsentiren, sondern dass sie noch bestimmter durch mehrere Züge zu Repräsentanten der paulinischen Heidenmission gestempelt werden, dass es die Grundsätze der paulinischen Missionsthätigkeit, die Aussprüche des Paulus

[1]) M. s. hierüber Baur, Krit. Unters. u. s. w. S. 435 ff. Die Evangelien, ihr Geist u. s. w. (Lpz. 1845) S. 82 f. Schwegler, Nachapost. Zeit. II, 45 ff.

[2]) D. clement. Recogn. 66. D. Ev. Just. 286 ff., ähnlich Köstlin Urspr. u. Comp. d. synopt. Ev. 267 f.

(1. Kor. 9, 6 ff. 10, 27) sind, welche ihnen Jesus hier (10, 7 f.) zum Theil selbst wörtlich zum Gesetz macht, dass es ein Ereigniss im Leben des Paulus (Apg. 28, 3 ff.) ist, durch welches die Verheissung L. 10, 19 wörtlicher, als durch irgend einen andern neutestamentlichen Vorfall, erfüllt wird, dass dem Paulus vor Allem das Wort L. 10, 20 zu Gute kommen musste, dessen Ehre ihm von judenchristlicher Seite (vgl. Apok. 21, 14) missgönnt wurde, dass auch unmittelbar vor der Erzählung von den Siebzig L. 9, 49 f. eine kleine Anekdote steht, die auf eine Vertheidigung des Paulus wie berechnet ist [1]), — man nehme alle diese Anzeichen zusammen, und man frage sich, ob wohl eine so ganz im paulinischen Interesse ausgeführte, von dem Evangelisten selbst in diesem Interesse so nachdrücklich betonte Erzählung einen Bestandtheil des „Petrusevangeliums" bilden konnte. Was sollte auch in der judenchristlichen Tradition ihr Motiv sein? Hilgenfeld glaubt, die Aehnlichkeit mit den Aeltesten des Moses. Aber dieser Beweggrund erscheint doch viel zu untergeordnet, um desshalb eine Erzählung zu bilden, die für das Ansehen der Apostel so gefährlich werden konnte; noch unwahrscheinlicher ist es, dass Jesus selbst aus diesem Grunde die Auswahl der Siebzig vorgenommen haben sollte. Köstlin nimmt an, die Siebzig sollen in ursprünglich untergeordneter Stellung zu den Zwölfen die Heidenmission repräsentiren, sie stammen aus einer Schrift, welche die zwölf Apostel noch auf das jüdische Volk beschränkte, zugleich aber den Verhältnissen einer späteren Zeit durch Ausdehnung des messianischen Heils auf die Heiden Rechnung tragen wollte. Aber wenn diess eine judenchristliche, petrinische Schrift war, wie er annimmt, so bleibt ganz unbegreiflich, dass sie nicht den einfacheren Weg einschlug, den zwölf Aposteln die Heidenmission unmittelbar zu übertragen. Wer in judenchristlicher Weise nur die zwölf palästinensischen Apostel als die eigentlichen Apostel Christi ansah, der konnte die Ausdehnung des messianischen Heils auf die Heiden nur in der Art anerkennen, dass er sie in den apostolischen Beruf der Zwölfe mit einschloss, zur Vertheilung der Juden- und Heidenmission an verschiedene, von Christus gleich unmittelbar beauftragte Personen hatte nur der einen Anlass, welcher das Dasein eines Heidenapostels neben den Judenaposteln anerkannte, der Pauliner. Gerade dadurch, dass die Siebzig ebenso unmittelbar,

[1]) Köstlin Urspr. u. Comp. d. synopt. Ev. 201.

wie die Zwölf, von Christus bevollmächtigt und ausgesandt werden, ist die gleiche Berechtigung beider ausgesprochen, wie umgekehrt dem Paulus von seinen judaistischen Gegnern die Gleichstellung mit den Uraposteln desshalb verweigert wurde, weil er nicht unmittelbar von Christus berufen sei. Die Siebzig können daher den Zwölfen nie untergeordnet, sondern immer nur beigeordnet gewesen sein, und nicht ein Petriner, sondern nur ein Pauliner kann dieses Gegenbild der Judenapostel geschaffen haben. Wie man auf judenchristlicher Seite verfuhr, nachdem man einmal das Recht des Heidenchristenthums zugestanden hatte, diess zeigen am Besten die Sagen über Petrus, über seine Reisen in's Abendland, seine Wirksamkeit in Rom und Korinth: um kein unabhängiges Heidenapostolat zugeben zu müssen, machte man den bedeutendsten von den Palästinensern zum Heidenapostel, und übertrug ihm die Stiftung der Gemeinden, die in Wahrheit von Paulus herrührten, Heidenmissionäre neben den zwölf Aposteln, gleich unmittelbar von Christus erwählt, konnte der Judaismus unmöglich zugeben. Wirklich finden wir auch in der judenchristlichen Ueberlieferung keine Spur von den siebzig Jüngern. Matthäus kennt sie nicht, Markus hat sie gewiss nicht absichtslos übergangen, der Verfasser der clementinischen Homilien, wiewohl er das Lukasevangelium gekannt und die Instruktionsrede an die Siebzig vielleicht benützt hat, thut ihrer selbst doch keine Erwähnung, nur in den Recognitionen (s. u.) werden sie berührt, aber diese Erwähnung gehört schwerlich zu dem altebjonitischen Grundstock der Schrift, dem man sie neuerdings beigezählt hat. Die Erzählung von den Siebzig kann daher nur dem paulinischen Evangelium, nur dem Lukas ursprünglich angehören, und was Justin aus ihr anführt, kann er nur diesem entnommen haben. Wollte man die Worte unseres Citats dennoch aus einer anderen Quelle herleiten, so müsste man annehmen, sie haben sich ursprünglich auf die zwölf Apostel bezogen, und seien erst von Lukas mit der Instruktionsrede des Matthäus auf die Siebzig übertragen. Aber da Justin unsern Lukas jedenfalls gekannt hat, so haben wir nicht den mindesten Grund zu dieser Annahme, und da die Worte, die er anführt, gerade im Leben des Paulus ihre Erfüllung fanden, so ist sie auch an sich selbst ganz unwahrscheinlich.

Aehnlich verhält es sich mit dem Ausspruch Nr. 4. Dass das paulinische Evangelium ein Wort, welches ursprünglich nur das Ende der alttestamentlichen Weissagung ausdrücken sollte, in eine

Erklärung über das Ende des alten Bundes verwandelte, kann nicht auffallen. Beim petrinischen dagegen müsste dieser Zug befremden; denn dass nach dem ursprünglichen Sinn des Ausspruchs, so wie dieser bei Justin lautet, nur die Wirksamkeit, nicht die Gültigkeit der alttestamentlichen Religion im neuen Bund aufhören solle [1]), diese Unterscheidung ist theils an sich selbst zu fein, um haltbar zu sein, theils widerlegt sie sich durch die obenangeführte Erklärung Justin's, der gerade das Aufhören des alten Bundes in seinem Text fand. — Weit eher könnte man es sich gefallen lassen, dass die Aussprüche, worauf sich Justin in den unter Nr. 7 angeführten Stellen beruft, im Petrusevangelium ihre ursprüngliche Heimath gehabt haben. Indessen erhellt aus einer Vergleichung der Stellen Apg. 13, 27. 26, 22. (10, 43. 2, 23) mit L. 18, 31. 24, 25 f. 44, dass gerade Lukas auf die prophetische Verkündigung des Leidens Christi einen besonderen Werth legt, und es ist diess auch bei dem Pauliner, für welchen gerade das Leiden des Messias eine weit selbständigere Bedeutung hatte, als für den Ebjoniten, nicht zu verwundern; warum sollen wir uns nun für die Aeusserung Justin's statt des ihm erweislich bekannten Evangeliums, welches den fraglichen Zug enthält, nach einem anderen umsehen, von dem wir nicht im Geringsten wissen, ob es ihn gleichfalls enthalten hat? — Von der Erzählung über die Sendung Jesu zu Pilatus sagt Hilgenfeld selbst S. 289 [2]), sie sei in der eigenthümlichen Tendenz des dritten Evangeliums wohlbegründet; dieser Versuch des Pilatus, die Unschuld Jesu von dem jüdischen Fürsten bestätigen zu lassen, werfe nur um so mehr alle Schuld seines Todes auf die Juden. „Aber passt diese Tendenz", fragt er, „nicht auch sehr wohl zu dem Charakter des Petrusevangeliums, zu dem römischen Interesse, welches in ihm hervortritt, zu seiner gerade auf die Heidenwelt gerichteten Tendenz?" Allein dass das „Petrusevangelium" diese Tendenz hatte, diess hat H., wenn wir nicht irren, nur aus Stellen unseres Lukas erschlossen, von denen er voraussetzt, dass sie sich auch in jenem gefunden haben. Sein Beweis bewegt sich also hier in einem Kreise. Verlassen wir diesen, so ist uns die Tendenz des „Petrusevangeliums" eine ganz unbekannte Grösse, mit der wir nicht gegen eine bekannte, die Tendenz und den Inhalt unseres Lukas, operiren können. Dagegen spricht für das Anrecht des Letzteren an die vorliegende Erzäh-

[1]) Hilgenfeld Ev. Just. 200.

[2]) Nach Baur Krit. Unters. über die Ev. S. 489.

lung ausser ihrer Angemessenheit an die Gesammttendenz des Evangeliums auch die Stelle der Apostelgeschichte 4, 27, welche jedenfalls zeigt, dass ihr Lukas eine besondere Bedeutung beilegte, und das beharrliche Bestreben derselben Schrift, die Schuld der Juden in der Verwerfung des messianischen Heils hervorzuheben; merkwürdig ist auch die Gleichheit der Motive für das Verhör Christi vor Herodes, und das Verhör des Paulus vor Agrippa: wie aus jenem die Ueberzeugung gewonnen wird (L. 23, 14 f.): *οὐδὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ... ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης ... οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶ πεπραγμένον αὐτῷ*, so lässt der Verfasser bei diesem den von ihm beabsichtigten Eindruck von Agrippa in den gleichlautenden Worten Apg. 26, 31 aussprechen: *οὐδὲν θανάτου ἄξιον ἢ δεσμῶν πράσσει ὁ ἄνθρωπος οὗτος*. Trügt nicht Alles, so hat Lukas seine Erzählung keinem älteren Evangelium zu verdanken. — Auch die Worte Jesu vor seinem Ende (Nr. 12) werden als ächt lukanisch durch die Analogie der Erzählung über den Tod des Stephanus (Apg. 7, 59) bestätigt, und der Anachronismus in Betreff des Quirinus, diese auffallend falsche Angabe bei scheinbarer Genauigkeit, hat an dem Anachronismus der Apostelgeschichte hinsichtlich des Theudas, und an L. 3, 2. Apg. 4, 6 so schlagende Parallelen, dass wir ihn dem Verfasser des Lukasevangeliums selbst, und nicht seinen Quellenschriften zuzurechnen allen Grund haben. — Wenn endlich Justin in seinem Bericht von der Einsetzung des Abendmahls nicht unmittelbar aus Paulus geschöpft hat, was hat die grössere Wahrscheinlichkeit für sich, dass er unsern Lukas benützte, oder dass sein petrinisches Evangelium sich in wesentlichen Zügen an die Darstellung des Paulus anschloss? Wie müssten wir uns überhaupt dieses judenchristliche Evangelium denken, wenn es alles das enthalten haben sollte, was ihm Hilgenfeld zutraut, wenn nicht etwa nur ein Universalismus innerhalb des ebjonitischen Standpunkts, in der Weise der clementinischen Homilien, sondern auch der offenbare Paulinismus, der ausgesprochene Gegensatz gegen das Judenchristenthum, darin Raum fand, und wie seltsam, dass unser Markus, dieser angebliche Epitomator der petrinischen Schrift, uns in so vielen Fällen gerade da im Stich lässt, wo die unterscheidendste Eigenthümlichkeit seiner Hauptquelle, in ihrem Unterschied von Matthäus, hervorträte!

Einen wichtigen Entscheidungsgrund giebt endlich auch hier die Sprache. Hat Justin die verschiedenen Aussprüche, in denen er wörtlich oder fast wörtlich mit Lukas zusammentrifft, nicht aus

diesem, sondern aus dem Petrusevangelium genommen, so müssten wir schliessen, dass Lukas demselben in einem bedeutenden Theil seiner Darstellung mit ängstlicher Treue gefolgt sei, denn dass gerade nur in den von Justin citirten Stellen dieses Verhältniss stattfinde, wäre doch nicht glaublich. Dann wäre aber die Einheit und Eigenthümlichkeit seines Styls, wie sie ein späterer Abschnitt dieser Schrift sowohl im Evangelium, als in der Apostelgeschichte, aufzeigen wird, kaum zu erklären. Zwar hat er auch aus Matthäus Vieles wörtlich aufgenommen, noch weit häufiger hat er aber doch hier geändert. Lassen wir dagegen zu dem, was er von Matthäus entlehnt hat, noch eine Menge wörtlicher Entlehnungen aus dem Petrusevangelium hinzukommen, so ist schwer zu begreifen, dass ein von Andern so abhängiger Schriftsteller doch eine und dieselbe stylistische Eigenthümlichkeit in zwei Schriften bewahrt haben sollte, von denen die eine jedenfalls ganz andere Quellen gehabt hätte, als die andere. Aber auch in den kurzen justinischen Citaten selbst lässt sich die Sprache des Lukas nicht ganz verkennen. Wenigstens ist das ὕψιστος und υἱὸς ὑψίστου L. 1, 32, 35 specifisch lukanisch (s. u.); ἐπισκιάζειν findet sich ausser der synoptischen Verklärungsgeschichte und L. 1, 35 nur noch Apg. 5, 15, die Verbindung von πνεῦμα und δύναμις ist gleichfalls bei Lukas vorzugsweise beliebt (s. u.); auch das παρατιθέναι L. 23, 46, ein sonst nicht eben häufiges Wort, steht Ev. L. 5mal, Apg. 4mal, und εὐαγγελίζεσθαι, womit Justin die Engelsbotschaft an Maria bezeichnet, kennt neben den paulinischen Briefen und 1. Petr. nur Lukas, der sich dieses Worts häufig und namentlich Ev. 1, 19. 2, 10 in ganz analogem Zusammenhang bedient. Nehmen wir alle diese Anzeichen zusammen, so werden wir allen Grund haben, in den oben angegebenen Fällen die Beziehung der justinischen Citate auf unsern Lukas fortwährend festzuhalten.

Steht es hiernach für uns ausser Zweifel, dass das Lukasevangelium von Justin benützt wurde, so ist es eine ziemlich unerhebliche Frage, ob er es auch noch an anderen Stellen, als die angeführten, berücksichtigt. Doch wird man von hier aus geneigt sein, diese Annahme noch in einigen Fällen mehr oder weniger wahrscheinlich zu finden. So mag die Erwähnung der Elisabeth, als Mutter des Täufers Johannes, Tr. 84, auf L. c. 1 zurückweisen. Ebenso kann das, was Tr. 88. 49 über die Erwartungen des Volks von Johannes gesagt ist, nebst einigen von den Worten des Täufers, aus L. 3, 15 f. geflossen sein, doch scheint sich in

den Worten: *Ἰωάννου καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου* der Einfluss einer ausserkanonischen Quelle zu verrathen [1]). Ob in dem Citat Apol. I, **15**: *οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν* die letztern zwei Worte von Justin, oder von Lukas, oder von einem Dritten herrühren, lässt sich trotzdem, dass sie Lukas, im Unterschied von Matthäus und Markus, hat, nicht entscheiden, und wenn es an sich nahe genug läge, den Ausspruch Apol. I, **16**: *τῷ τύπτοντί σου τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην* u. s. w. auf L. **6**, **29** zurückzuführen, so sind doch auch die Abweichungen des justinischen Texts von dem lukanischen erheblich genug, um so mehr, da Justin gerade in dem Zusammenhang jener Stelle mehrfach unverkennbar eine ausserkanonische Quelle benützt hat. Auch die Rede gegen die Pharisäer, welche Münze und Raute verzehnten, aber der Gottesliebe und des Gerichts vergessen, Tr. **17**, steht L. **11**, **42** sehr nahe, ohne dass doch das Citat ganz sicher wäre.

In noch geringerem Maass ist diess bei einer Reihe anderer Stellen der Fall, die man gleichfalls ganz oder theilweise auf unsern Lukas beziehen wollte. Dahin gehört die Angabe Tr. **88** über die Jugend und das erste Auftreten Jesu, mit L. **2**, **40**. **3**, **23**, und Tr. **49**, über die Gefangennehmung des Täufers, mit L. **3**, **19** f. verglichen, denn in diesen beiden Stellen ist die Aehnlichkeit der justinischen Citate mit den lukanischen Stellen sehr gering; ferner Apol. I, **15**. Tr. **96**: *γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες* (vgl. L. **6**, **55** f. Clement. Hom. III, **57**); Apol. I, **16**. **63**: *ὃς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ ἃ λέγω* (c. **63** kürzer: *ὁ ἐμοῦ ἀκούων*) *ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με* vgl. L. **10**, **16**; Tr. **17**: *οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς, ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε* u. s. w. vgl. L. **11**, **52**. Mt. **23**, **14** [2]); Apol. I, **17**: *ᾧ πλέον ἔδωκεν ὁ θεὸς πλέον καὶ ἀπαιτηθήσεται παρ᾽ αὐτοῦ*, vgl. L. **12**, **48**; Apol. I, **16**,

[1]) Derselbe Ausdruck findet sich nämlich, offenbar nicht ohne Bedeutung, auch Tr. 51: *Εἰ δὲ Ἰωάννης μὲν προελήλυθε βοῶν τοῖς ἀνθρώποις μετανοεῖν, καὶ Χριστὸς ἔτι αὐτοῦ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου ποταμοῦ ἐπελθὼν ἔπαυσέ τε αὐτὸν τοῦ προφητεύειν καὶ βαπτίζειν* u. s. w. Das *καθέζεσθαι* des Täufers bildet hier einen unverkennbaren Gegensatz gegen das thatenvolle Herumwandern Christi, und der Vorläufer selbst erscheint in einem ähnlichen beschränkten Charakter, wie Clem. Hom. II, 23. Sollte sich diese Auffassung wohl nicht an eine ältere Darstellung anlehnen?

[2]) M. vgl. auch die Form desselben Ausspruchs Clement. Hom. III, 18. XVIII, 16 und was unten hierüber zu bemerken sein wird.

ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ ἐργάται τῆς ἀνομίας, wo nur das ἐργάται (statt ἐργαζόμενοι) an L. 13, 27 erinnert, während die übrigen Ausdrücke, und namentlich die charakteristische ἀνομία, wofür Lukas ἀδικία setzt, mit Mt. 7, 23 übereinstimmen; Tr. 25: οὗτοι οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς vgl. L. 16, 15; Apol. I, 13: ὃς γαμεῖ ἀπολελυμένην ἀφ' ἑτέρου ἀνδρὸς, μοιχᾶται vgl. L. 16, 18. Mt. 5, 32; Tr. 17: ὁ οἶκός μου οἶκος προςευχῆς ἐστιν u. s. w. s. L. 19, 46. Mt. 21, 13; Apol. I, 17: ἠρώτων αὐτὸν, εἰ δεῖ Καίσαρι φόρους τελεῖν, vgl. L. 20, 22. Mt. 22, 17; Tr. 101, Schl. (die Verhöhnung Jesu am Kreuz), wo die unbedeutende Berührung mit einigen lukanischen Ausdrücken (L. 23, 35) nur auf einer gemeinsamen Abhängigkeit von Ps. 22, 7 beruht. In allen diesen Stellen sind die Anklänge an das eigenthümlich Lukanische unbedeutend, und aus zufälligem Zusammentreffen leicht zu erklären. Etwas bedeutender erscheinen sie in der Rede über die Feindesliebe und die Wohlthätigkeit Apol. I, 15. Tr. 133, wenn wir dazu L. 6, 27 f. 30. 34. Mt. 5, 42 ff. vergleichen. Nur finden sich hier einige so auffallende Abweichungen von unsern synoptischen Texten, dass es sich sehr fragt, ob die nächste Quelle des Citats in diesen zu suchen ist. Das Gleiche gilt von dem Spruch über das grösste Gebot Tr. 93. Apol. I, 16, der sich in seiner zwischen L. 10, 27 und 4, 8 (Mt. 22, 37. 4, 10) schwankenden Haltung weder auf die eine noch auf die andere von diesen Stellen mit Bestimmtheit zurückführen lässt. Bei mehreren andern Citaten wird es trotz ihrer theilweisen Verwandtschaft mit lukanischen Stellen durch ihr Verhältniss zu apokryphischen Texten wahrscheinlich, dass sie ausserkanonischen Ursprungs sind. So bei dem Bericht über die Taufe Jesu im Jordan, Tr. 88. 103, dessen Charakter durch mehrere eigenthümliche Angaben, die in unkanonischen Evangelien wiederkehren, ausser Zweifel gesetzt ist, [1]) Apol. I, 63. Tr. 100: οὐδεὶς ἔγνω (Tr. γινώσκει) τὸν πατέρα u. s. w., die bekannte Lesart, über deren Verhältniss zu L. 10, 22 schon aus Anlass Marcion's gesprochen wurde; Apol. I, 19: μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀναιροῦντας ὑμᾶς καὶ μετὰ ταῦτα μὴ δυναμένους τι ποιῆσαι, φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν, wo die clementinischen Homilien XVII, 5 und der zweite Korintherbrief des Clemens c. 5 einen Text darbieten, der dem justinischen nahe verwandt ist, und

[1]) S. Credner Beitr. I, 237 ff. Hilgenfeld a. a. O. 164 ff.

zu dem des Matthäus (10, 28) und Lukas (12, 4 f.) in einem ähnlichen Verhältniss steht; Tr. 53. 106. Apol. I, 50, wo die wiederholte Angabe, dass die Apostel bei der Kreuzigung Jesu von ihm abgefallen seien, und diesen Abfall nachher bereut haben, mit Bestimmtheit auf eine eigenthümliche Quelle hinweist, der auch der Ausdruck (Tr. 106) ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ ἔστη τῶν ἀποστόλων angehören kann. In vielen Fällen endlich, wo die Beziehung eines Citats auf unser Evangelium unzweifelhaft ist, steht um so mehr die Aechtheit der justinischen Schrift in Frage. Diess gilt nicht allein von den Büchern, deren Unächtheit heutzutage allgemein anerkannt ist, sondern auch die Fragmente über die Auferstehung müssen wir in dieses Urtheil miteinschliessen. Wenn daher diese Schrift c. 8 auf L. 6, 32 f., c. 3 auf L. 20, 34, c. 9. auf L. 24, 38 ff. Rücksicht nimmt, so ist diess für die vorliegende Frage ohne Bedeutung.

Justin hat demnach unser drittes Evangelium zwar gekannt und benützt, diese Benützung erscheint aber im Verhältniss zu der Masse seiner evangelischen Citate doch nur als eine beschränkte, und wir müssen desshalb vermuthen, unser Evangelium habe für ihn nicht dieselbe Wichtigkeit gehabt, wie diejenigen, von denen er einen umfassenderen Gebrauch macht, es sei nicht die ursprünglichste Quelle für seine Kenntniss der evangelischen Geschichte. Wo und wann es ihm aber zuerst in die Hände kam, lässt sich nicht mehr bestimmen.

Dass Justin auch die Apostelgeschichte gekannt hat, ist nicht zu beweisen, und es kann nur desshalb nicht positiv geläugnet werden, weil sich eine Anführung dieser Schrifi auch dann nicht von ihm erwarten lässt, wenn sie ihm nicht unbekannt geblieben war. Man vergleicht für Apg. 1, 8 f., ausser c. 9 der unächten Schrift von der Auferstehung, Apol. I, 50: εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ᾽ αὐτοῦ λαβόντες καὶ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν — für Apg. 2, 30 Tr. c. 68: Καὶ ὁ Τρύφων· πῶς οὖν ὁ λόγος λέγει τῷ Δαβὶδ, ὅτι ἀπὸ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ λήψεται αὐτῷ υἱὸν ὁ θεὸς καὶ κατορθώσει αὐτῷ τὴν βασιλείαν καὶ καθίσει αὐτὸν ἐπὶ θρόνου τῆς δόξης αὐτοῦ; — für Apg. 4, 27 Apol. I, 40: πῶς μηνύει (τὸ πνεῦμα) τὴν γεγενημένην Ἡρώδου τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων, καὶ αὐτῶν Ἰουδαίων καὶ Πιλάτου... σὺν τοῖς αὐτοῦ στρατιώταις κατὰ Χριστοῦ συνέλευσιν, vgl. Ps. 2; — für Apg. 7, 21 f. Coh.

ad Gr. [1]) c. 10: (*Μωσῆς*) *πάσης τῆς Αἰγυπτίων παιδεύσεως μετασχεῖν ἠξιώθη διὰ τὸ ὑπὸ θυγατρὸς βασιλέως εἰς παιδὸς ᾠκειῶσθαι χώραν* — für Apg. 7, 44 ebd. c. 29: *Γέγραφε γὰρ Μωσῆς ὡς τοῦ θεοῦ περὶ τῆς σκηνῆς πρὸς αὐτὸν εἰρηκότος οὕτως..... ὅρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει* — für Apg. 10, 14 Tr. 20: *μὴ πάντα ἐσθίοντες οὐ διὰ τὸ εἶναι αὐτὰ κοινὰ ἢ ἀκάθαρτα οὐκ ἐσθίομεν* — für Apg. 13, 27. 48. Apol. I, 49: *Ἰουδαῖοι γὰρ ἔχοντες τὰς προφητείας καὶ ἀεὶ προςδοκήσαντες τὸν Χριστὸν παραγενησόμενον ἠγνόησαν* [scil. *τὰς προφητείας*], *οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ παρεχρήσαντο· οἱ δὲ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν... πληρωθέντες χαρᾶς καὶ πίστεως τοῖς εἰδώλοις ἀπετάξαντο* u. s. w. — für Apg. 17, 23, Apol. II, 10: *πρὸς θεοῦ δὲ, τοῦ ἀγνώστου αὐτοῖς, διὰ λόγου ζητήσεως ἐπίγνωσιν προὔτρέπετο* (*ὁ Σωκράτης*) — für Apg. 26, 22 f. Tr. 36: *ὅτι παθητὸς Χριστὸς προεφητεύθη μέλλειν εἶναι... καὶ ἔνδοξος μετὰ τὴν πρώτην αὐτοῦ παρουσίαν... ἐλευσόμενος καὶ κριτὴς πάντων*, und ebd. c. 76: *εἰ γὰρ διὰ τῶν προφητῶν παρακεκαλυμμένως κεκήρυκτο παθητὸς γενησόμενος ὁ Χριστὸς καὶ μετὰ ταῦτα πάντων κυριεύσων* — für Apg. 26, 29, Tr. 8: *Βουλοίμην δ' ἂν καὶ πάντας ἴσον ἐμοὶ θυμὸν ποιησαμένους μὴ ἀφίστασθαι τῶν τοῦ σωτῆρος λόγων.* Indessen ist unter all diesen Parallelen, namentlich unter denen aus den ächten Schriften, auch nicht Eine, die sich nicht aus dem zufälligen Zusammentreffen von Schriftstellern, welche derselben Zeit und demselben Kreis angehörig verwandte Gegenstände behandeln, auf's Natürlichste erklärte, wenn auch bei der einen und andern von den obigen Stellen eine Erinnerung an die Apostelgeschichte an sich, und Justin's Bekanntschaft mit derselben vorausgesetzt, wohl denkbar ist.

Der pseudojustinische Brief an Diognet hat nur äusserst wenige Stellen, die an Lukas erinnern, und auch diese wenigen sind ohne alle Beweiskraft. Denn was will es heissen, wenn c. 11 Christus *οὗτος ὁ ἀεὶ, σήμερον υἱὸς λογισθεὶς* genannt wird, da hiefür das Vorbild von Ps. 2, 7 gewiss näher liegt, als das von L. 3, 22; wenn c. 6 steht: *χριστιανοὶ τοὺς μισῶντας ἀγαπῶσιν*, ein Satz, den der Verfasser so wenig aus L. 6, 27, als aus Mt. 5, 44 zu schöpfen brauchte; wenn c. 11 (*μαθηταῖς... οἱ πιστοὶ ογισθέντες ὑπ' αὐτοῦ ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια... ἀπέστειλε λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῇ· ὃς ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθεὶς, διὰ ἀποστόλων*

[1]) Uebrigens eine Schrift von sehr zweifelhaftem Ursprung.

κηρυχθεὶς, ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη) mit **Apg. 13, 46—48**, **c. 3** (*ὁ γὰρ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ πᾶσιν ἡμῖν χορηγῶν, ὧν προςδεόμεθα, οὐδενὸς ἂν αὐτὸς προςδέοιτο τούτων ὧν τοῖς οἰομένοις διδόναι παρέχει αὐτός*) mit **Apg. 17, 24 f.** einige Aehnlichkeit des Sinns zeigt, die zudem mit Ausnahme der letztern Stelle entfernt genug ist? Uebrigens hätte auch ein weit entschiedeneres Zusammentreffen bei dem muthmasslich späten Ursprung der genannten Schrift [1]) wenig auf sich.

4. Ignatius, Polykarp, die clementinischen Homilien und Recognitionen.

Etwas jünger als die Hauptschriften Justin's sind aller Wahrscheinlichkeit nach die ignatianischen Briefe. [2]) Wiewohl aber diese Briefe mehrfach auf evangelische Erzählungen und Aussprüche Rücksicht nehmen, so wissen doch selbst solche Commentatoren, die im Uebrigen mit der Annahme neutestamentlicher Citate freigebig genug sind, keine Beziehung auf unser drittes Evangelium darin zu finden, und ebensowenig lässt sich in ihnen eine wirkliche Spur von Bekanntschaft mit der Apostelgeschichte entdecken. Man erinnert zu **Ign. Smyrn. c. 3** [3]) an **Apg. 10, 41**: *οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*, zu **Ign. Philad. c. 2** [4]) an **Apg. 20, 29**: *εἰςελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς*. Indessen ist nicht blos die zweite von diesen Parallelen, wie am Tage liegt, ganz unerheblich, sondern auch die erste kann nichts beweisen, denn es war ohne Zweifel eine verbreitete Ueberlieferung, dass Jesus nach der Auferstehung mit den Jüngern gegessen und getrunken habe, und so wenig unsere kanonischen Evangelien (L.

[1]) M. vgl. hierüber meine Bemerkungen in den Theol. Jahrb. IV, 619 f.

[2]) Ueber den Ursprung derselben vgl. man Baur in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1838, 3. 149 ff. D. ignatian. Briefe S. 57 ff. Schwegler nachapost. Zeit. II, 159 ff. Die Ueberzeugung von ihrer Unächtheit, welche ich mit diesen Gelehrten theile, ist auch durch die neueste Arbeit von Uhlhorn (in Niedner's Zeitschrift f. histor. Theol. 1851. 1, 4 ff. 2, 247 ff. nicht erschüttert worden. Dagegen bin ich mit dem Urtheil, welches zuerst Baur, d. ignat. Briefe, und nun auch Uhlhorn über die syrische Recenscion der Briefe gefällt hat, ganz einverstanden.

[3]) *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.*

[4]) *πολλοὶ γὰρ λύκοι ἀξιόπιστοι ἡδονῇ κακῇ αἰχμαλωτίζουσι τοὺς θεοδρόμους.*

24, 30. 41 f. Joh. 21, 13 f.) nothwendig waren, um diese Ueberlieferung fortzupflanzen, ebensowenig bedurfte es der Apostelgeschichte, um sie kurz gefasst mit den zunächst liegenden Wörtern, *συμφαγεῖν* und *συμπιεῖν*, auszudrücken.

Mit den ignatianischen Briefen steht bekanntlich der angebliche Brief Polykarps in so nahem Zusammenhang, dass die Ansichten über seinen Ursprung und seine Integrität jederzeit mit dem Urtheil über die ignatianischen Briefe Hand in Hand gehen werden. Wir unsererseits können die Abfassung desselben nur in die Zeit nach Polykarp's Tod, der im J. 167 erfolgte, verlegen.[1] Nur um so auffallender ist es aber, dass die einzige Stelle, welche an unser drittes Evangelium anklingt, doch in Wirklichkeit einer ausserkanonischen Schrift entnommen sein muss. C. 2 heisst es nämlich: *εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεεῖτε ἵνα ἐλεηθῆτε· ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.* Von diesen vier Ermahnungen stimmt nun die erste mit Mtth. 7, 1 wörtlich, mit L. 6, 37 minder genau überein; die zweite mit Mtth. 6, 14 in dem Sinn, nur theilweise auch in den Worten, mit L. 6, 37 dagegen nur ganz entfernt; die dritte hat gar keine neutestamentliche Parallele, denn L. 6, 36 gehört nicht hieher, die vierte erinnert zunächst an Mtth. 7, 2, nur entfernt an L. 6, 38. Dagegen scheint sich c. 1 (*Χριστὸν-ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου*) auf Apg. 2, 24 (*ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου*) zu beziehen, denn könnte auch der Ausdruck *ὠδῖνες τοῦ ᾅδου* (oder *θανάτου*), aus

[1] Man vgl. hierüber ausser Schwegler, Nachap. Zeitalter II, 154 ff. auch meine Bemerkungen Theol. Jahrb. IV, 586 f. VI, 144. Was der neueste Vertheidiger des Polykarpusbriefs (Ritschl d. Entst. d. altap. Kirche 604 ff.) für seine Aechtheit anführt, dürfte wenig beweisen. So verliert namentlich das Zeugniss des Irenäus III, 3, auf das er grossen Werth legt, fast alle Bedeutung durch den Umstand, welcher aus dem Bruchstück bei Euseb. K. G. V, 20 deutlich hervorgeht, dass Irenäus den Polykarp nur als Knabe gesehen hatte, und seit dieser Zeit in keiner Verbindung mit ihm gestanden war, denn eine solche Berührung bürgt uns natürlich nicht im Geringsten für die Bekanntschaft des Iren. mit Polykarps schriftstellerischer Thätigkeit. Sieht sich vollends Ritschl selbst genöthigt, die Hauptbedenken gegen die Aechtheit des Briefs durch die Annahme vielfacher Interpolationen zu entfernen, so kann uns das nur beweisen, dass derselbe so, wie er vorliegt, nicht zu halten ist; was berechtigt uns aber, nach Belieben auszuschneiden, was uns daran nicht taugt? Da übrigens Ritschl die Abfassungszeit des Briefs zwischen 140 u. 168 setzt, würde uns seine Ansicht, die vorliegende Untersuchung betreffend, nicht stören.

der unrichtigen alexandrinischen Uebersetzung des חֶבְלֵי הַמָּוֶת Ps. 18, 5 stammend, dem allgemeinen dogmatischen Sprachgebrauch angehören, so ist doch die sonstige Aehnlichkeit beider Stellen für diese Erklärung fast zu gross; wogegen c. 8: *ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζωμεν αὐτὸν*, so wenig eine Anspielung auf Apg. 5, 41 enthält, als das Martyrium Polykarps c. 7 (*τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω*) eine Anspielung auf Apg. 21, 14.

Während hienach die paulinischen Verfasser der ignatianischen Briefe und des Polykarpusbriefs von dem eigenthümlich paulinischen Evangelium keinen Gebrauch machen, so finden wir es um die gleiche Zeit in den Händen des Ebjoniten, von welchem die clementinischen Homilien herrühren. Aus der grossen Anzahl evangelischer Citate, welche sich in dieser Schrift finden, heben wir zunächst die folgenden heraus, die mit der lukanischen Rede an die siebzig Jünger auffallend zusammentreffen. Hom. XIX, 2: *καὶ ὅτι ἑώρακεν τὸν πονηρὸν ὡς ἀστραπὴν πεσόντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐδήλωσεν*. Vgl. XI, 35: *ἵνα μὴ ἡ κακία ἡ τῷ κυρίῳ προσδιαλεχθεῖσα ἡμέρας τεσσαράκοντα, μηδὲν δυνηθεῖσα, ὕστερον ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα* u. s. w. Dass sich diese Stellen auf den von Lukas 10, 18 überlieferten Ausspruch Christi (*ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα*) beziehen, unterliegt keinem Zweifel, und dass sie unserem Lukas entnommen sind, ist um so wahrscheinlicher, da sich auch der benachbarte Vers L. 10, 20[1]) Hom. IX, 22 in den Worten wiederfindet: *ἀλλ' ὅμως κἂν πάντες δαίμονες μετὰ πάντων τῶν παθῶν ὑμᾶς φεύγωσιν, οὐκ ἔστιν ἐν τούτῳ μόνῳ χαίρειν, ἀλλ' ἐν τῷ δι' εὐαρεστίαν τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐν οὐρανῷ ὡς ἀεὶ ζώντων ἀναγραφῆναι*· Bei diesen zwei Stellen lässt sich daher auch Hilgenfeld[2]) mit Recht durch Credner's Zweifel[3]) von der Annahme ihres lukanischen Ursprungs nicht abhalten. Hat aber der Verfasser der Clementinen die Stelle des Lukas über die Siebzig gekannt und benützt, so ist es wahrscheinlich, dass auch L. 10, 24: *πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε* auf die Fassung der Worte Hom. III, 53 Einfluss gehabt hat, die so lauten: *πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε*

1) *πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται· χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

2) D. Ev. Just. u. s. w. 357.

3) Beitr. I. 324.

καὶ ἀκοῦσαι ἃ ὑμεῖς ἀκούετε, καὶ ἀμὴν, λέγω ὑμῖν, οὔτε εἶδον οὔτε ἤκουσαν, denn Mt. 13, 17, sonst die nähere Parallelstelle, hat: *πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι*. Doch ist hier bei der Abweichung des Citats von unsern beiden Evangelisten, die Annahme eines ausserkanonischen Textes auch zulässig, welcher dann wohl den Ausspruch so wenig, als Matthäus, mit der Aussendung der Jünger in Verbindung gesetzt hatte. Auch Hom. III, 30 scheint die Erinnerung an lukanische Stellen die Färbung des Ausdrucks bedingt zu haben. Die Worte lauten: *ὁ ἀποστείλας ἡμᾶς... ταύτην [τὴν εἰρήνην] ἡμῖν ἐνετείλατο προφάσει προςηγορίας πρὸ τῶν τῆς διδασκαλίας λόγων ὑμῖν ἐπιφθέγγεσθαι, ἵνα ἐάν τις ᾖ ἐν ὑμῖν εἰρήνης τέκνον διὰ τῆς διδασκαλίας ἡμῶν καταλάβῃ αὐτὸν ἡ εἰρήνη, εἰ δὲ ταύτην λαβεῖν ὑμῶν τις μὴ θέλοι, τότε ἡμεῖς ἀποτιναξάμενοι εἰς μαρτυρίαν τῶν ποδῶν ἡμῶν τὸν ἐκ τῶν ὁδῶν κονιορτὸν, ὃν διὰ τοὺς καμάτους βαστάξαντες ἠνέγκαμεν πρὸς ὑμᾶς ὅπως σωθῆτε, εἰς ἑτέρων ἀπίωμεν οἰκίας καὶ πόλεις*. Diese Anführung stimmt nun im Allgemeinen mit Mt. 10, 12—14 überein, doch erinnern die oben unterstrichenen Worte, die bei Matthäus keine Parallele haben, an L. 9, 5: *ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης καὶ τὸν κονιορτὸν ἀπὸ τῶν ποδῶν ὑμῶν ἀποτινάξατε εἰς μαρτύριον ἐπ᾽ αὐτούς* und c. 10, 5 f. 11: *εἰς ἣν δ᾽ ἂν οἰκίαν εἰςέρχησθε, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ. Καὶ ἐὰν ᾖ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαύσεται ἐπ᾽ αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν* u. s. w. (*εἴπατε·*) *καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν ἀπομασσόμεθα ὑμῖν*. Ist nun auch die Uebereinstimmung keineswegs wörtlich, und zeigt der Schluss der clementinischen Stelle jedenfalls ein Missverständniss in Betreff des Staubabschüttelns, so macht doch schon der Zusammenhang, in welchem sich die betreffenden Aussprüche bei Lukas finden, ihre Berücksichtigung in den Homilien wahrscheinlich. Aus demselben Grund möchten wir Hom. III, 71 die Worte: *ἄξιός ἐστιν ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* aus L. 10, 7 herleiten, [1]) wenn gleich die sprichwörtlich lautende Redensart auch abgesehen von unsern Evangelien im Umlauf gewesen sein kann; auch 1 Tim. 5, 18 wird sie in derselben Fassung, wie bei Lukas, möglicherweise freilich auch schon in Abhängigkeit von diesem, zusammen mit dem Wort vom pflügenden Ochsen, sogar als alttestamentlich (als *γραφή*) angeführt.

[1]) Mt. 10, 10 setzt statt *τ. μισθοῦ: τῆς τροφῆς*.

Eine weitere für uns nicht unwichtige Stelle findet sich Hom. XVII, 5: *παραβολὴν εἰς τοῦτο εἰπὼν ἐπάγει τὴν ἑρμηνείαν λέγων· εἰ οὖν ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας ἐποίησεν οὕτως, διὰ τὸ ἑκάστοτε ἀξιωθῆναι, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν τῶν βοώντων πρὸς αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτός;.... ποιήσει, καὶ ἐν τάχει.* **Da dieser Ausspruch an L. 18, 6 ff. seine einzige neutestamentliche Parallele hat, und da von einer anderweitigen Ueberlieferung der Parabel vom ungerechten Richter nichts bekannt ist, da ferner auch hinsichtlich des Ausdrucks beide Stellen, trotz der Freiheit des Citats, gerade in den Schlagwörtern, die sich dem Gedächtniss am Leichtesten einprägen, zusammentreffen, so ist an der Benützung des Lukas hier kaum zu zweifeln.**

Dass dem Verfasser der Homilien auch die Parabel von Lazarus und dem Reichen bekannt war, erhellt aus Hom. II, 13: *ἵνα μὲν ὁ κακὸς ἐν ᾅδῃ γενόμενος, ὡς ἐνταῦθα τὰ ἀγαθὰ ἀπολαβὼν, ἐκεῖ περὶ ὧν ἥμαρτεν κολασθῇ, ὁ δὲ ἀγαθὸς... ἐκεῖ ὡς ἐν κόλποις δικαίων ἀγαθῶν κληρονόμος καταστῇ,* **denn Ausdruck und Gedanke treffen hier zu sehr mit L. 15, 23. 25 zusammen, als dass die Uebereinstimmung zufällig sein könnte. Da aber freilich Lukas die Erzählung aller Wahrscheinlichkeit nach bis V. 25 aus einer ebjonitischen Schrift entlehnt hat, [1]) so kann sie ebendaher auch den Homilien zugekommen sein.**

Bestimmter möchte man die Worte, welche Hom. XI, 20 dem sterbenden Erlöser in den Mund gelegt werden: *πάτερ ἄφες αὐτοῖς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, οὐ γὰρ οἴδασιν ἃ ποιοῦσιν,* **auf L. 23 34 (***πάτερ ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι***) zurückführen, wenn nicht der Umstand auf eine ältere Quelle zu deuten schiene, dass die ebjonitische Märtyrerlegende Hegesipp's (b. Eus. K. G. II, 23), mit unverkennbarer Beziehung auf die Worte Christi, Jakobus den Gerechten bei seiner Steinigung flehen lässt:** *κύριε θεὲ πάτερ ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν.* **[2]) Nun ist es freilich sehr wohl denkbar, dass Hegesipp, oder wer sonst jener Legende ihre letzte Form gab, unser drittes Evangelium vor Augen gehabt hat, und es spricht hiefür ausser dem wörtlichen Zusammentreffen mit demselben auch das, dass Hegesipp in den Worten, welche den oben angeführten unmittelbar vorangehen:**

1) M. s. meine Nachweisung Theol. Jahrb. 1843, 626. Schwegler nachap. Zeit II, 65 ff.

2) Wie Hilgenfeld a. a. O. S. 369 richtig erinnert.

ἔθηκε τὰ γόνατα λέγων, mit dem Bericht der Apostelgeschichte 7, 60 vom Ende des Stephanus sich berührt, und da nun nicht blos dieser Bericht der Erzählung des Evangeliums vom Tod Jesu nachgebildet zu sein scheint, sondern auch Apg. 3, 17. 13, 27 das Verfahren der Juden gegen Jesus unter denselben Gesichtspunkt gestellt wird, wie L. 23, 34, so haben wir um so mehr Grund, die ursprüngliche Quelle für die Worte Jesu bei Lukas zu suchen, besonders nachdem die Bekanntschaft der Clementinen mit seinem Evangelium anderweitig schon festgestellt ist. Doch bleibt immerhin die Möglichkeit, dass der Ausspruch auch in einer ältern von Lukas gebrauchten Schrift überliefert wurde, und da sein Vorkommen bei Heggesipp dieser Annahme zu einiger Unterstützung gereicht, so wird sich die Wahrscheinlichkeit einer Benützung des Lukas hier schwerlich zur vollen Gewissheit erheben lassen.

Der Ausspruch über das Gebet Hom. III, 56 zeigt eine Mischung aus Matthäus und Lukas. Der Anfang desselben lautet abweichend von Mt. 7, 9 und fast wörtlich übereinstimmend mit L. 11, 11: *τίνα αἰτήσει υἱὸς ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθὸν αἰτήσει, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;* dann wendet sich aber das Citat zu Matthäus mit dessen c. 7, 11 das Weitere wörtlich zusammentrifft. Dass hier wirklich unsere beiden Evangelisten benützt sind, lässt sich nur unter der Voraussetzung bezweifeln, Lukas habe seine Fassung des Ausspruchs, mit Ausnahme des 12. Verses und der Abweichung im 13., von demselben Evangelium entlehnt, wie der Verfasser der Clementinen die seinige. Die Möglichkeit dieses Falls können wir allerdings nicht bestreiten, aber für wahrscheinlich können wir ihn nicht halten.

Auf L. 6, 46: *τί δέ με καλεῖτε κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;* scheint sich H. VIII, 7 mit den Worten zu beziehen: *ὁ Ἰησους ἡμῶν πρός τινα πυκνότερον κύριον αὐτὸν λέγοντα, μηδὲν δὲ ποιοῦντα ὧν αὐτὸς προςέτασσεν ἔφη· τί με λέγεις κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖς ἃ λέγω;* denn die nähere Veranlassung dieses Spruchs, welche die Clementinen angeben, kann recht wohl von dem Verfasser derselben beigefügt sein. Dagegen möchte für H. XV, 5: *δίκαιον ἔφασκεν εἶναι καὶ τῷ τύπτοντι αὐτοῦ τὴν σιαγόνα παρατιθέναι καὶ τὴν ἑτέραν, καὶ τῷ αἴροντι αὐτοῦ τὸ ἱμάτιον προςδιδόναι καὶ τὸ μαφόριον, ἀγγαρεύοντι δὲ μίλιον συναπέρχεσθαι δύο καὶ ἴσα τοιαῦτα* — eine ausserkanonische Quelle zu vermuthen sein, da sich diese Fassung der bekannten Vorschrift weder aus Mt. 5, 39 ff., noch aus L. 6, 29 vollständig

erklärt, und wenn sich das μαφόριον allerdings deutlich genug als eine ebjonitische Umänderung des überlieferten Textes verräth [1]), so ist doch zu vermuthen, dass diese Aenderung auch schon in den von dieser Parthei gebrauchten Evangelien angebracht war.

Noch unsicherer sind einige andere Berührungspunkte. So wird H. XI, 35. XIX, 2 die Dauer der Versuchung Jesu auf vierzig Tage angegeben, wie L. 4, 2, während Matthäus 4, 2 die Versuchung an's Ende des vierzigtägigen Fastens verlegt. Indessen kann auch ein ausserkanonisches Evangelium diese Angabe gehabt haben. — H. XV, 10 glaubt man in den Worten: ὁ κύριος πιστοὺς πένητας ἐμακάρισεν eine Beziehung auf L. 6, 20 zu finden, [2]) da aber in der Stelle der Homilien aller Nachdruck auf dem πιστοὺς liegt, welches bei Lukas fehlt, so muss das Citat anderswoher stammen, entweder aus Matthäus 5, 3, bei dem der Beisatz τῷ πνεύματι dem Sinn nach dem πιστοὺς entspricht, oder wahrscheinlicher aus einem apokryphischen Evangelium. — H. XVIII, 16 lesen wir: τῷ γὰρ ἀξίῳ τοῦ γνῶναι ὃ μὴ οἶδεν ὀφείλεται, τοῖ δὲ μὴ ἀξίου κἂν δοκῇ ἔχειν ἀφαιρεῖται, κἂν ἐν ἄλλοις ᾖ σοφός. Dass dem Verfasser hiebei der Ausspruch Jesu Mt. 13, 12. Mr. 4, 25. L. 8, 18 vorschwebte, lässt sich nicht bezweifeln, dass er aber gerade seine lukanische Fassung im Auge hatte, ist nicht wahrscheinlich, da er sich mit dieser nur in einer ganz unerheblichen Abweichung von Matthäus (δοκεῖ ἔχειν für ἔχει) berührt. — Ebensowenig folgt aus H. III, 18: τῷ λέγειν· ἐπὶ τῆς καθέδρας Μωϋσέως ἐκάθησαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι· πάντα ὅσα λέγωσιν ὑμῖν ἀκούετε αὐτῶν. αὐτῶν δὲ, εἶπεν, ὡς τὴν κλεῖδα τῆς βασιλείας πεπιστευμένων, ἥτις ἐστὶν γνῶσις, ἣ μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται, δι᾽ ἧς μόνης εἰς τὴν αἰωνίαν ζωὴν εἰςελθεῖν ἔστιν· ἀλλὰ ναί, φησιν, κρατοῦσι μὲν τὴν κλεῖν, τοῖς δὲ βουλομένοις εἰσελθεῖν οὐ παρέχουσιν. Vgl. Hom. XVIII, 16: ἐπειδὴ ἀπέκρυβον τὴν γνῶσιν τῆς βασιλείας, καὶ οὔτε αὐτοὶ εἰςῆλθον οὔτε τοῖς βουλομένοις εἰςελθεῖν παρέσχον. Diese Stellen erinnern zwar unverkennbar an L. 11, 52: οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰςήλθετε καὶ

[1]) Weil nämlich die Ebjoniten nur Ein Gewand trugen, musste statt des χιτών das μαφόριον, der Turban, gesetzt werden. S. Credner Beitr. I, 308.

[2]) Franckh in der Abhandlung, welche neben Hilgenfeld's Schrift für die obige Uebersicht benützt wurde: „Die ev. Citate in d. Clem. Hom." Stud. d. ev. Geistl. Würt. 1847 (XIX), 2, 170 ff.

τοὺς εἰςερχομένους ἐκωλύσατε. Aber doch scheint der Verfasser nicht unsere Recension dieses Ausspruchs vor sich gehabt zu haben, denn er verwandelt nicht blos das *νομικοὶ* in *γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι* und das *αἴρειν* in *κρατεῖν*, sondern er setzt auch in den Schlussworten in gleichmässiger Wiederholung statt *εἰςερχομένους βουλομένοις εἰςελθεῖν*, und statt *κωλύειν οὐ παρέχειν*, und ebenso gleichmässig *κλεὶς* oder *γνῶσις* *τῆς βασιλείας*. Diese Abweichungen von unserem Text, zum Theil an entfernten Orten sich wiederholend, lassen mit verhältnissmässiger Sicherheit auf eine Ueberlieferung schliessen, welche die Worte Jesu in dieser Gestalt mittheilte, und dass wir diese nicht etwa blos in einer Variante des Lukas zu suchen haben, ist theils an sich selbst, theils auch wegen der Parallelstellen bei Matthäus 23, 14 und bei Justin Tr. 17 wahrscheinlich, welche dem clementinischen Text in mancher Hinsicht näher stehend, den Beweis liefern, dass jener Ausspruch in mehr als Einer Fassung im Umlauf war. — Ueber die Stelle H. XVII, 5: *μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τοῦ ἀποκτείνοντος τὸ σῶμα, τῇ δὲ ψυχῇ μὴ δυναμένου τι ποιῆσαι· φοβήθητε τὸν δυνάμενον καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρὸς βαλεῖν· ναὶ λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε,* wurde schon aus Anlass des verwandten justinischen Citats bemerkt, dass ihr Zusammentreffen mit den Anführungen bei Justin und dem angeblichen römischen Clemens auf eine ausserkanonische Quelle hindeutet. — Die Worte des Petrus H. III, 60 haben mit Mt. 24, 45 ff. ungleich mehr Aehnlichkeit, als mit L. 12, 42 ff., nur am Anfang erinnert der Satz, welcher auch c. 64 wiederholt wird: *μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος αὐτοῦ ἐπὶ θεραπείας τῶν συνδούλων αὐτοῦ*, an Lukas, sofern dieser gleichfalls *καταστήσει* hat, Matthäus dagegen *κατέστησεν*; da er aber auch von Lukas erheblich abweicht, und da diese Abweichung noch einmal gleichmässig wiederkehrt, so müssen wir vielmehr eine ausserkanonische Textesform voraussetzen, und nur aus einer solchen können wir uns auch die Schlussworte des Citats: *διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ ἀπιστοῦν αὐτοῦ μέρος μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει*, mit ihrer eigenthümlichen Ausdeutung des *διχοτομεῖν*, erklären. — Wenn Hom. VIII, 4 (*πολλοὶ ἐλεύσονται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν, ἄρκτου τε καὶ μεσημβρίας*), ebenso wie L. 13, 29 (*ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ βοῤῥᾶ καὶ νότου*) dem Osten und Westen, welche Mt. 8, 11 allein genannt werden, den Norden und Süden beifügt, so lag eine solche Vervollständigung zu nahe, als dass

sie bei der sonst abweichenden, mit Wahrscheinlichkeit auf einen besonderen Text hinweisenden Fassung der Worte irgend in Betracht käme. — Von der Antwort an den reichen Jüngling H. III, 57. XVII, 4. XVIII, 1. 3 ist schon oben bemerkt worden, dass sie nicht aus unsern synoptischen Texten zu erklären ist. — Dasselbe gilt von H. XII, 29: *τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησι, δι᾽ οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι᾽ οὗ ἔρχεται*, verglichen mit Mt. 18, 7. L. 17, 1. — Hom. XVII, 16, *ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅταν τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται (τὸν πατέρα)* hat mit L. 20, 36 nur das Wort *ἰσάγγελος* gemein, aus dem natürlich nichts zu schliessen ist. — Wenn man endlich die Erinnerung an den Besuch Christi bei Zacchäus H. III, 83 unter unsern Evangelisten nur auf Lukas 19, 1 ff. beziehen könnte, so wissen wir doch durchaus nicht, ob dieser Vorfall der sonstigen evangelischen Ueberlieferung unbekannt war. Auch dieser Zug kann daher nichts beweisen.

Alles zusammengenommen ergiebt sich, dass der Verfasser der Homilien unser drittes Evangelium zwar gekannt und benützt hat, dass es aber für ihn so wenig, wie für Justin, eine Hauptquelle seiner evangelischen Geschichtskenntniss gewesen sein kann. Denn bei der bedeutenden Anzahl seiner Evangeliencitate sind es deren, die wir mit Sicherheit oder wenigstens mit Wahrscheinlichkeit auf unsern Lukas zu beziehen haben, verhältnissmässig doch nur wenige. Das Evangelium, welches er vorzugsweise gebraucht hat, scheint neben unserem Matthäus eine ausserkanonische, mit Justin's apokryphischen Denkwürdigkeiten in der Hauptsache identische Schrift gewesen zu sein.

Dass unser Schriftsteller die Apostelgeschichte gekannt habe, lässt sich aus dem Namensverzeichniss H. II, 1 so wenig abnehmen, als aus der Stelle H. III, 53: *ἐγώ εἰμι περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπών· προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος* u. s. w.; denn die paar Namen aus jenem Verzeichniss, die auch in der Apostelgeschichte vorkommen, waren der sonstigen Ueberlieferung gewiss nicht unbekannt, und mag auch die Stelle 5 Mos. 18, 15 ff. im N. T. nur Apg. 3, 22. 7, 37 citirt werden, so war sie doch der christlichen Apologetik überhaupt ohne Zweifel sehr geläufig. Da das Citat überdiess in den Worten von dem lukanischen abweicht, und da von einer Aeusserung Christi in der Apostelgeschichte nichts steht, so haben wir um so weniger Anlass zu der unwahrscheinlichen Annahme, dass eine Schrift, welche

den Paulus in der Weise der Apostelgeschichte verherrlicht, von einem so leidenschaftlichen Gegner desselben, wie der Verfasser der Clementinen, gebraucht worden sein sollte. Ebendesshalb lässt sich aber auch nicht bestimmen, ob sie ihm überhaupt bekannt war.

Die Evangeliencitate der clementinischen Recognitionen sind uns nur durch die unzuverlässige Hand ihres Uebersetzers Rufin überliefert, von dem es sich nicht bezweifeln lässt, dass er sie unserem Evangelientext auch dann angepasst hat, wenn sie ursprünglich von ihm abwichen. Wir sind daher, wie diess auch Hilgenfeld bemerkt (S. 370), nicht berechtigt, aus der Uebereinstimmung der meisten mit unsern Evangelien auf die wirkliche Benützung der letztern zu schliessen, sondern nur der umgekehrte Schluss ist zulässig, dass in den Fällen, wo die Recognitionen theils gemeinsam mit den Homilien, theils auch allein von den kanonischen Texten erheblich abweichen, von dem Verfasser selbst oder von seinen Quellen ein unkanonisches Evangelium gebraucht wurde. Wir könnten diese Schrift insofern hier völlig übergehen, wenn nicht doch auch einige Züge in ihr vorkämen, welche theils auf unser Lukasevangelium, theils auf die Apostelgeschichte zu verweisen scheinen, ohne dass sie doch von dem Uebersetzer herrühren könnten. Ausser der Stelle VI, 5 (*ipse magister ... orabat patrem pro interfectoribus suis et dicebat: pater remitte eis peccatum, nesciunt enim quid faciunt*), wo das Citat aus Lukas ganz dieselbe Wahrscheinlichkeit hat, wie in der entsprechenden der Homilien VI, 20, an die auch der Zusatz *peccatum* erinnert, sind hier namentlich mehrere Züge im ersten Buch zu erwähnen. Wenn I, 10 von Barnabas erzählt wird, er habe seine Abreise aus Rom betrieben, *dicens, se diem festum religionis suae, qui immineret, omnimodis apud Judaeam celebraturum*, so erinnern diese Worte auffallend an Apg. 18, 21: *εἰπών· δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα*, und diese Verwandtschaft erscheint nur um so auffallender, wenn wir die Parallelstelle Hom. I, 13 vergleichen, wo die Aeusserung, der Apg. weit ferner stehend, so lautet: *σπεύδειν ἔλεγεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν τῆς κατὰ τὴν θρησκείαν ἑορτῆς χάριν.* Es hat hier wirklich ganz das Ansehen, als ob die Fassung derselben in den Recognitionen durch die Erinnerung an die Stelle der Apostelgeschichte bestimmt wäre; doch wäre es immerhin möglich, dass erst der Uebersetzer den Worten diese bestimmte Aehnlichkeit mit denen des Paulus gegeben hätte. Noch sicherer ist die Benützung

unsers Lukas Rec. I, 40: *Nos ergo primos elegit duodecim sibi credentes, quos apostolos nominavit, postmodum alios septuaginta duos probatissimos discipulos, ut vel hoc modo recognita imagine Moysis crederet multitudo.* Wiewohl hier die Zahl der später gewählten Jünger auf 72 statt auf 70 festgesetzt, und ihre Auswahl mit dem Vorbild des Moses motivirt ist, so lässt sich doch nach allem oben (S. 41 ff.) Erörterten nicht annehmen, dass wir hier die ältere Gestalt der Erzählung von den 70 Jüngern haben, und dass erst Lukas diesen ursprünglich der judenchristlichen Ueberlieferung angehörigen Zug im Sinn seines Universalismus umgebildet und verwendet hat, sondern der Verfasser der Recognitionen muss die Erzählung des Lukas vor Augen gehabt haben, indem er ihr statt ihres ursprünglichen Motivs ein anderes, an sich sehr unwahrscheinliches, unterschob; um die Aehnlichkeit mit Moses vollständiger zu machen, ist dann wohl auch die Zahl 70, falls nämlich diese ursprünglich in unserem Evangelium stand,[1] in 72 verwandelt worden, indem der Verfasser derjenigen Auslegung von Num. 11 folgte, welche die zwei V. 26 Genannten zu den früher Erwähnten noch hinzurechnete.[2] Derselbe Abschnitt der Recognitionen nimmt aber auch auf Stellen der Apostelgeschichte Rücksicht. Es gehört hieher vor Allem die Erwähnung Gamaliel's I, 65. Gamaliel, der *princeps populi, qui latenter frater noster erat in fide, sed consilio nostro inter eos* (die Priester) *erat*, beschwichtigt hier das Volk durch eine Rede, die anfängt: *Quiescite paullisper o viri Israelitae, non enim advertitis tentationem, quae imminet vobis, propter quod desinite ab hominibus istis, et si quidem humani consilii est, quod agunt, cito cessabit, si autem a Deo est, cur sine causa peccatis, nec proficitis quidquam?* Dass diess grossentheils dieselben Worte sind, welche die Apostelgeschichte 5, 35. 38 f. dem Gamaliel in den Mund legt, und dass Gamaliel hier in einer ganz ähnlichen Rolle auftritt, wie dort, liegt am Tage, ebenso klar ist aber auch, dass die Darstellung der Apostelgeschichte das Vorbild für die der Recognitionen ist, nicht umgekehrt.

[1]) Denn auch L. 10, 1. 17 hat ἑβδομήκοντα δύο so gute Zeugen für sich, dass es zweifelhaft wird, welches die richtige Lesart ist.

[2]) So zählt er auch I, 34, 72 Nachkommen der 12 Söhne Jakobs, während unser ebräischer Text Gen. I, 27 nur 70 angiebt; unsere LXX haben 75. Auch die jüdische Zählung der Nationen der Welt schwankt bekanntlich zwischen 70 und 72.

Denn für's Erste ist in dem heimlichen Christenthum Gamaliel's die fratzenhafte Uebertreibung des von der Apostelgeschichte an die Hand gegebenen, selbst schon unhistorischen, Zugs nicht zu verkennen, und für's Zweite werden wir uns tiefer unten noch überzeugen, dass es höchst wahrscheinlich erst der Verfasser der Apostelgeschichte selbst war, welcher den Gamaliel in die Erzählung seines fünften Kapitels einführte. In diesem Fall lässt sich daher die Benützung der Apostelgeschichte durch die Recognitionen kaum bezweifeln. Einen weiteren Beleg für dieselbe gibt I, 71, wo von dem *inimicus homo:* (Paulus) gesagt wird, *quod ... legationem suscepisset a Caipha pontifice*, *ut omnes*, *qui crederent in Jesum*, *persequerentur* (*etur*), *et Damascum pergeret cum epistolis ejus* u. s. w. Wie man sieht, eine ziemlich genaue Parallele zu Apg. 9, 1 [1]), bei welcher aber die Priorität der Apostelgeschichte schon desshalb über allen Zweifel erhaben ist, weil die Recognitionen die Christenverfolgung des Paulus an die abentheuerliche Erzählung von der Disputation der Apostel im Tempel anknüpfen, und darin statt des Stephanus c. 70 den Jakobus (und zwar von Paulus persönlich) misshandelt werden lassen. Wenn in demselben 71sten Kapitel die Zahl der von Jerusalem nach Jericho geflüchteten Christen auf 5000 Männer angegeben wird, so liegt die Vermuthung sehr nahe, diese Angabe sei gleichfalls nur der Apostelgeschichte entnommen, wo es 4, 4 heisst: *καὶ ἐγενήθη ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν ὡσεὶ χιλιάδες πέντε*, und dann später 8, 1: *πάντες τε διεσπάρησαν ... πλὴν τῶν ἀποστόλων*, welches letztere freilich in den Recognitionen geleugnet wird, die ja überhaupt mit der Ueberlieferung sehr frei umgehen. Auf die Apostelgeschichte möchte ich aber auch einen Zug beziehen, der zunächst allerdings ihrer Darstellung widerspricht, die seltsame Angabe Rec. 1, 60: *Barnabas*, *qui et Matthias*, *qui in locum Judae subrogatus est apostolus.* Dass diess nicht blos eine Fiktion, sondern auch ein von aller Ueberlieferung verlassene Fiktion ist, braucht kaum bemerkt zu werden; ein so bekannter Mann, wie Barnabas, kann auch von der Sage nicht wohl mit Matthias identificirt worden sein. Was hat aber den Verfasser zu dieser Fiktion veranlasst? Zunächst ohne Zweifel der Wunsch, den Barnabas, einen seiner Hauptthelden, durch die Aufnahme in's Apostelkollegium zu ehren,

[1]) *Ὁ δὲ Σαῦλος .. προσελθὼν ἀρχιερεῖ ᾐτήσατο παρ' αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Δαμασκὸν* u. s. w.

und vielleicht noch mehr das Interesse, der Ausdehnung der Apostelwürde auf einen Paulus die Stütze zu nehmen, welche ihr die Analogie mit Barnabas gewähren konnte, dem der Apostelname gleichfalls von der kirchlichen Sitte zugestanden war, wenn er gleich nicht zu den Zwölfen gehört hat (s. Apg. 14, 4. 14. 1 Kor. 9, 6); und da sich nun hiefür kein anderer Weg darbot, als der, die Stelle des Judas mit Barnabas zu besetzen, da aber andererseits als der Nachfolger des Judas Matthias anerkannt war, so blieb nur übrig, den Barnabas und den Matthias für Eine Person zu erklären. Nun kann allerdings die Erzählung von der Ergänzung des Apostelvereins durch Matthias auch unabhängig von der Apostelgeschichte im Umlauf gewesen sein. Aber wenn wir in der letzteren 1, 23 lesen, es sei bei dieser Gelegenheit zwischen einem Barsabas und Matthias geloost worden, so ist es doch sehr glaublich, dass gerade die Zusammenstellung dieser beiden Namen dem Verfasser der Recognitionen, für welchen die Apostelgeschichte durchaus keine bindende Auktorität war, vollends den Anstoss für seine Aenderung gegeben hat. Sollte diess aber auch zu weit hergeholt scheinen, so werden doch die übrigen Stellen, die ich angeführt habe, ausreichend beweisen, dass sowohl die Apostelgeschichte, als das dritte Evangelium, im ersten Buch der Recognitionen berücksichtigt ist.

Stände nun **Hilgenfelds**[1] Ansicht unzweifelhaft fest, wornach c. 27—72 dieses ersten Buchs dem *Κήρυγμα Πέτρου*, einer noch dem ersten Jahrhundert angehörigen Schrift, wesentlich unverändert entnommen wären, so würden die obigen Data ein Zeugniss von so hohem Alter für die lukanischen Schriften enthalten, wie es kein anderes neutestamentliches Buch aufzuweisen hat[2], und wir würden die Abfassung dieser Schriften dem apostolischen Zeitalter mindestens nahe zu rücken kaum umhin können; oder wenn uns diess andere geschichtliche Gründe verbieten sollten, so müssten wir am Ende doch wieder die Beziehung der Recognitionen auf unser Lukasevangelium und unsere Apostelgeschichte aufgeben, und die Berührungspunkte mit denselben aus gemeinsamen Quellen ableiten; die Erzählung von den 70 Jüngern müsste dann etwa, sammt der Fürbitte Jesu für seine Feinde, auf das Petrus-

[1]) Die clement. Recognitionen und Homilien S. 26 ff.

[2]) Abgesehen nämlich von den etwaigen Beziehungen der neutestamentlichen Schriften auf einander.

evangelium, die Data, worin sich die Recognitionen mit der Apostelgeschichte berühren, müssten auf das *Κήρυγμα Πέτρου* zurückgeführt werden. Indessen ist jene Annahme über den Ursprung der Recognitionen noch keineswegs erwiesen, und wenn auch in dieser Schrift wirklich verschiedene Schichten der pseudoclementinischen Literatur verarbeitet sind, so müsste doch erst noch näher bestimmt werden, inwieweit der Inhalt derselben bei dieser Verarbeitung rein blieb, oder mit anderweitigen Bestandtheilen versetzt wurde, ehe wir von Hilgenfeld's scharfsinniger Entdeckung für die vorliegende Frage Gebrauch machen könnten. Dieser Punkt scheint mir nämlich durch die bisherige Untersuchung noch durchaus nicht erledigt, und die oben berührten Data sind nicht die einzigen, welche mich bezweifeln lassen, dass die Abstammung des Abschnitts Rec. I, 27—72 aus der Predigt des Petrus unvermischt ist, nur dass hier nicht der Ort ist, diesen Gegenstand weiter zu verfolgen. Weniger Bedenkliches hätte für die gegenwärtige Untersuchung die Annahme von Ritschl[1]), wornach das *Κήρυγμα Πέτρου* schon gegen Basilides, und seine Ueberarbeitung in den drei ersten Büchern der Recognitionen gegen Valentin gerichtet wäre, denn bei dieser Annahme fiele das *Κήρυγμα* zwischen die Jahre 120 und 140, seine Ueberarbeitung in den Recognitionen um 140—150 nach Christus, aus dieser Zeit haben wir aber auch anderweitige bestimmte Spuren vom Dasein des dritten Evangeliums. Indessen fragt es sich auch bei dieser Voraussetzung, ob der letzte, wohl kaum vor dem Anfang des dritten Jahrhunderts schreibende Redaktor der Recognitionen diejenigen Abschnitte unverändert gelassen hat, welche er aus früheren Schriften aufnahm. Unter diesen Umständen möchte ich auf die Berührung dieser Schrift mit dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte durchaus keinen Schluss bauen, welcher uns über das sonst Bekannte und Erweisliche hinausführt.

5. Die jüngeren Gnostiker, Celsus, Theophilus, Tatian.

Schon mit dem Brief Polykarps sind wir in eine Zeit herabgegangen, in welcher das Dasein und die Anerkennung unserer kanonischen Evangelien nicht mehr zweifelhaft sein kann. So finden wir denn jetzt auch unsern Lukas nicht bloss bei den gnosti-

[1]) Die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 134—175.

schen Häretikern, sondern selbst bei heidnischen Gegnern des Christenthums, während gleichzeitig die katholischen Kirchenlehrer Bestimmteres über ihn auszusagen anfangen.

Bei den Gnostikern könnte man allerdings, auch abgesehen von Marcion, eine weit frühere Verbreitung des Lukasevangeliums anzunehmen geneigt sein. Der Verfasser der pseudoorigenistischen Philosophumena (VI, 16, Schl.) las schon in einer Schrift, die er dem Magier Simon zuschreibt, den Ausspruch, welcher Mt. 3, 10. L. 3, 9 gleichlautend berichtet wird; derselbe hätte, wenn ihn neuere Gelehrte richtig verstanden haben, gnostische Deutungen von L. 1, 35 bei Basilides [1]) und Valentin [2]) gefunden. Ich habe jedoch schon anderwärts nachgewiesen, dass wir durchaus kein Recht haben, die Schriften, denen die zwei letztern Citate entnommen sind, Basilides und Valentin selbst, und nicht vielmehr jüngeren Mitgliedern ihrer Schule zuzuschreiben, und dass sie nicht einmal von dem Verfasser der sog. Philosophumena jenen Sektenstiftern beigelegt werden. [3]) Bei der simoniani-

[1]) VII, 26: *τοῦτο ἐστὶ, φησὶ, τὸ εἰρημένον, πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε... καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.*

[2]) VI, 35: *„πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε“· πνεῦμά ἐστιν ἡ σοφία. „Καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι“· ὕψιστός ἐστιν ὁ δημιουργός.* Vgl. ebd. c. 51 mit L. 1, 26. 35.

[3]) Theol. Jahrb. 1853, 148 ff. Was Jacobi in der deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1853, 198 ff. hiegegen einwendet, ist schwerlich geeignet, dieses Ergebniss umzustossen. Meinen Hauptgrund, der falsche Origenes selbst lege die Schriften, denen seine Auszüge entnommen sind, nicht dem Basilides und Valentin bei, muss auch Jacobi zugeben; was hilft es dann aber, sich darauf zu berufen, dass sie doch die basilidianische und valentinianische Lehre authentisch wiedergeben? Gesetzt auch, es verhalte sich damit wirklich so, wie J. annimmt, was bei der Unvollständigkeit und theilweisen Uneinigkeit der anderweitigen Zeugnisse schwer zu beweisen, was aber zu untersuchen hier nicht der Ort ist: folgt denn daraus, dass jene Schriften von Basilides und Valentin verfasst sind, oder dass wenigstens alle die Aussprüche, welche darin angeführt werden, von diesen Sektenstiftern selbst gebraucht wurden? Ebensogut könnte man behaupten, kein lutherischer Dogmatiker könne ein Citat haben, das nicht auch schon Luther selbst hatte. Es ist daher durchaus unerweislich, dass der Verfasser der Philosophumena überhaupt von Evangeliencitaten des Basilides und Valentin berichtet, und es kann nichts Unlogischeres geben, als den Schluss Jacobi's: weil er „die Absicht ausspricht, die Meinungen des Basilides zu geben,“ so „haben wir guten Grund, in seinem Referat eine Schrift des Basilides als Quelle vorauszusetzen.“ Aber auch darauf muss ich beharren, dass wir dessen nicht einmal dann versichert sein könnten, wenn der Verfasser selbst die Schriften, die er benützt hat, für Werke des Basilides und Valentin gehalten

schen Schrift geschieht diess nun allerdings; aber hier gerade setzt es der Inhalt derselben, wie wir diess später noch darthun werden, ausser Zweifel, dass wir es mit einem Fälscher zu thun haben, der jedenfalls erst einer jüngeren Generation von Gnostikern angehörte. Diese Citate führen uns daher kaum weiter, als die früheren aus einer ophitischen Schrift, deren Beziehung auf unsern Lukas überdiess zweifelhaft ist.[1]) Wir sehen daraus, dass unser Evangelium von Anhängern des Basilides und Valentin gebraucht wurde, aber wie weit dieser Gebrauch hinaufreicht, können wir nach diesen Angaben in keiner Weise bestimmen.

Nur die spätere valentinische Schule ist es auch, von der uns durch Irenäus und Clemens von Alexandrien bezeugt wird, dass sie sich unsers dritten, wie der übrigen Evangelien, zur Begründung ihrer Ansichten fleissig bedient hat. Unter den neutestamentlichen Beweisstellen der Valentinianer, die Irenäus in seinem ersten Buch anführt, sind ziemlich viele dem dritten Evangelium entnommen. So erfahren wir aus c. 3, 2, dass sie die dritte Reihe ihrer Aeonen, die Dodekas, in der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus L. 2, 42, angedeutet fanden. Die Stelle L. 2, 23

hätte, und ich begreife nicht, wie es möglich ist, in demselben Augenblick die Urkundlichkeit seiner Darstellung und die Genauigkeit seiner literarischen Kenntniss zu rühmen, und seines Irrthums in Betreff der pseudosimonischen Apophasen, von deren handgreiflicher Unächtheit er keine Ahnung hat, zu erwähnen. Wird mir vollends entgegengehalten, die basilidianische Schrift, die unser Häresiolog auszieht, müsse von Basilides selbst herrühren, denn wir kennen keinen Schüler von ihm, der sie verfasst haben könnte, so liegt statt der Antwort die Frage zur Hand, wie viele Schüler des Basilides, ausser seinem Sohn Isidor, wir überhaupt kennen, und wird Valentin's Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium aus seiner Bekanntschaft mit der Logoslehre gefolgert, so ist zu erwiedern, dass die Lehre vom Logos, wenn nicht alle Spuren täuschen, nicht erst durch den vierten Evangelisten in die christliche Kirche gekommen ist. Dagegen bin ich Jacobi sehr dankbar für die Bemerkung, die meiner Ansicht wesentlich zur Bestätigung dient, dass in mehreren Stellen aus der angeblichen Schrift des Basilides neutestamentliche Aussprüche mit Ausdrücken (γραφή u. s. f.) citirt werden, wie sie für's neue Testament erst längere Zeit nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorkommen.

[1]) In den Auszügen aus einer solchen wird V, 7, S. 100, 87 vielleicht auf L. 17, 21 vgl. 12, 31, bestimmter S. 103, 40 auf L. 11, 33 oder Mt. 5, 15 angespielt, wogegen sich S. 102, 26: τί με λέγεις ἀγαθόν; u. s. w. nicht auf die lukanische, sondern auf die ältere Form der Antwort an den reichen Jüngling (s. o.) zu beziehen scheint; wenn ebd. Z. 16 der Oxforder Herausgeber unpassender Weise auf L. 17, 4 verweist, so konnte ihn schon der Ausdruck γραφή darüber belehren, dass es sich um eine Stelle aus dem A. T. (Prov. 24, 16) handelt.

bezogen sie (c. 3, 4, f. Epiph. H. XXXI, 14) auf den Soter, ὅς το πᾶν ὢν διήνοιξε τὴν μήτραν τῆς Ἐνθυμήσεως, die Aeusserung L. 14, 27 (3, 5) auf den Aeon Stauros, L. 3, 17 (Mt. 3, 12) auf denselben als Horos; die zwölfjährige Tochter des Jairus (L. 8, 41 f.) sollte ein Typus der Achamoth sein (c. 8, 2); in den Reden L. 9, 57 f. 61 f. und 19, 5 fanden sie den Gegensatz der hylischen, psychischen und pneumatischen Naturen ausgedrückt (c. 8, 3 Epiph. a. a. O. 25) L. 15, 4 erklärten sie von der unteren, L. 15, 8 von der oberen Sophia; auf jene wurde auch der Ausspruch L. 7, 35 (Mt. 11, 19) bezogen; ein Vorbild derselben sollte die Prophetin Anna L. 2, 36 sein, wogegen die Worte Symeons L. 2, 28 dem Demiurg, als er Christum erkannte, in den Mund gelegt wurden (c. 8, 4). Eine valentinianische Auslegung von L. 14, 27 erwähnt Epiph. h. XXXI, 14. Aehnliche Schrifterklärungen berichtet Irenäus I, 20 f. und Epiphanius h. XXXIV, 18 noch im Besondern von einer der valentinianischen Sekten, den Markosiern. Die Rede Jesu L. 2, 49 wurde von diesen benützt, um zu beweisen, dass Jesus einen unbekannten Gott verkündigt habe; L. 19, 42 fanden sie in dem ἐκρύβη eine Hinweisung auf den verborgenen Urgrund, den Bythos; die Aeusserung L. 12, 50 bezogen sie (c. 21, 2) auf die von ihnen verlangte geistige Taufe. Von dem Valentinianer Herakleon führen Clemens Al. Strom. IV, 502 und Orig. in Jo. T. 14 Erklärungen der Stellen L. 12, 8. 19, 10 an. Der valentinischen Schule müssen wir endlich auch die Citate in den *Excerpta ex scriptis Theodoti* zurechnen, die sich unter den Werken des alexandrinischen Clemens befinden[1]). Man vgl. mit c. 1. 62, L. 23, 46; mit c. 9, L. 15, 23; mit c. 14, Schl. L. 16, 24; mit c. 16, L. 3, 22; mit c. 60, L. 1, 35; mit c. 61, L. 2, 40. 52. 9, 22; mit c. 83, Schl. L. 2, 14; mit c. 86, L. 10, 19.

In diesen Citaten verdient übrigens die verhältnissmässig grosse Anzahl der Abweichungen von unserem Text Beachtung, die theil-

[1]) Es erhellt diess ausser dem Inhalt der Excerpte auch aus dem Titel, so falsch auch dessen chronologische Angabe ist: ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί. Unter den späteren Valentinianern hatte sich nämlich, nach Orig. philosoph. VI, 35, der Gegensatz der ἀνατολικὴ und ἰταλιωτικὴ διδασκαλία gebildet. Zur italischen Schule rechnet der falsche Origenes Heracleon und Ptolemäus, zur orientalischen einen gewissen Axionicus und Ardesianes — der Letztere wohl ein corrumpirter Bardesanes.

weise mit den anderweitigen Spuren ausserkanonischer Evangelien übereinstimmend auf die unserer jetzigen vorangehende Gestalt der Evangelienliteratur zurückweisen. Ob auch die Karpokratianer unsern Lukas gebraucht haben, lässt sich aus Iren. I, 25, 4 Epiph. här. XXVII, 5 nicht ganz sicher abnehmen, da es sich fragt, ob wir hier eine Textmischung aus Mt. 5, 25. L. 12, 58 oder einen eigenthümlichen Text haben. — Von einer Benützung der Apostelgeschichte bei den genannten Gnostikern habe ich keine Spur gefunden.

Für die Bekanntschaft des Celsus mit unserem Lukas spricht nur Eine Stelle mit Bestimmtheit. Zwar macht er bei Orig. c. Cels. II, 27 den Christen den Vorwurf: *μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῆ καὶ τετραχῆ καὶ πολλαχῆ*, aber um diese Aeusserung gerade auf unsere vier kanonischen Evangelien zu beziehen, lautet sie doch viel zu unbestimmt. Eine specielle Beziehung auf den Lukas könnte man a. a. O. I, 70 finden, wenn Origenes hier dem Celsus entgegnet: *ἀλλ' ἔστω, λεγέτω αὐτὸν βεβρωκέναι μετὰ τῶν μαθητῶν τὸ Πάσχα οὐ μόνον εἰπόντα τό· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ Πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ βεβρωκότα.* Allein dass Celsus dieses wirklich sagte, folgt nicht aus dieser Aeusserung, vielmehr erhellt aus dem unmittelbar Vorhergehenden, dass nur die allgemeine Behauptung: *οὐδὲ τοιαῦτα σιτεῖται σῶμα θεοῦ* dem Celsus angehört, die evangelischen Belege dagegen von Origenes beigefügt sind. Ebensowenig beweisen die Aeusserungen des Celsus V, 52: *καὶ μὴν καὶ πρὸς αὐτοῦ τοῦδε τάφον ἐλθεῖν ἄγγελον οἱ μὲν ἕνα, οἱ δὲ δύο τοὺς ἀποκρινομένους ταῖς γυναιξὶν ὅτι ἀνέστη* und II, 55: *ἢ οἴεσθε . . . ὑμῖν . . . τὴν καταστροφὴν τοῦ δράματος εὐσχημόνως ἐφευρῆσθαι . ,. ὅτι . . . νεκρὸς . . . ἀνέστη καὶ τὰ σημεῖα τῆς κολάσεως ἔδειξε, καὶ τὰς χεῖρας ὡς ἦσαν πεπερονημέναι.* Die beiden Angaben, dass **zwei** Engel am Grab Jesu erschienen seien, und dass Jesus den Jüngern nach der Auferstehung die Nägelmale an seinen Händen gezeigt habe, enthalten unter unsern Evangelisten nur Lukas (24, 4. 39) und Johannes (20, 12. 27). Aber theils können sich die gleichen Züge auch in andern Evangelien gefunden haben, theils fragt es sich, ob Celsus unsere beiden Evangelisten vor Augen hat, oder nur einen von beiden, und welchen. Dagegen hängt die Fortführung des lukanischen Geschlechtsregisters auf Adam mit der dogmatischen Tendenz des Evangelisten so eng zusammen, dass diese doch wohl von ihm

selbst herrührt [1]). Gerade hierauf bezieht sich aber Celsus b. Orig. II, 32 in den Worten: *ἀπηυθαδῆσθαι τοὺς γενεαλογήσαντας ἀπὸ τοῦ πρώτου φύντος καὶ τῶν ἐν Ἰουδαίοις βασιλέων τὸν Ἰησοῦν.* Diese Stelle beweist daher mit vieler Wahrscheinlichkeit, dass unser drittes Evangelium diesem Gegner des Christenthums nicht unbekannt war.

Ungefähr gleichzeitig mit Celsus, nämlich um's Jahr 170—180[2]), scheint der erste kirchliche Schriftsteller geblüht zu haben, bei welchem wir nach Justin eine bestimmte Anführung dieses Evangeliums finden, Theophilus. Die Worte ad Autol. II, 13: *τὰ γὰρ παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατα δυνατά ἐστι παρὰ θεῷ* enthalten ohne Zweifel eine Reminiscenz an L. 18, 27: *τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ* (Mt. 19, 26. Mr. 10, 27 lautet der Ausspruch in den Worten ganz anders). Gleichzeitig soll es Tatian für sein Diatessaron benützt haben. Da wir aber über die Beschaffenheit dieser Zusammenstellung noch immer nicht ganz im Reinen sind [3]), könnten wir dieser Angabe, wenn sie nicht durch die sonst bezeugte Verbreitung des Evangeliums in jener Zeit unterstützt würde, kein entscheidendes Gewicht beilegen. Zwei Stellen aus dem dritten Evangelium und der Apostelgeschichte werden in dem Schreiben der Gemeinden von Vienne und Lyon v. J. 177 (Eus. V, 1, 9. 2, 5) angeführt. Im Ganzen scheinen aber die Gnostiker jener Zeit wenigstens das Evangelium fleissiger benützt zu haben, als die katholischen Kirchenlehrer.

6. Irenäus und die Späteren. Rückblick.

Alle Zeugnisse, welche wir bisher abgehört haben, beziehen sich nur auf das Dasein und den Gebrauch der lukanischen Schriften in gewissen Zeiten, über ihren Ursprung dagegen erfahren wir von keinem dieser älteren Gewährsmänner etwas Bestimmteres; nur Justin sagt ausdrücklich, dass er das Evangelium den Schriften der Apostel und Apostelschüler beizähle, und Tr. 103 scheint er anzudeuten, dass es das Werk eines Apostelschülers sei. Erst Irenäus ist es, bei dem wir die beiden lukanischen Schriften nicht blos häufig benützt, sondern auch Lukas als ihren Verfasser genannt finden. Was er uns in dieser Beziehung mittheilt, ist

[1]) Man s. hierüber: Theol. Jahrb. II, 73. Baur, Krit. Unters. S. 504.

[2]) Vgl. Theol. Jahrb. IV, 628 f.

[3]) Die entgegengesetzten Angaben der Alten s. b. de Wette, Einl. in's N. T. §. 68. Credner, Beitr. I, 437 ff.

Folgendes: Lukas war ein Schüler und Begleiter der Apostel (III, 10, 1), und insbesondere der unzertrennliche Gefährte und Gehülfe des Paulus, wie diess aus der Apostelgeschichte und den bekannten Stellen der paulinischen Briefe (Col. 4, 14. 2 Tim. 4, 9. ff.) hervorgeht (III, 14, 1). Nach dem Tode des Apostels schrieb er das Evangelium nieder, welches Paulus und er selbst mit ihm verkündigt hatte, in der Apostelgeschichte erzählte er neben Anderem namentlich auch die Vorfälle, bei denen er selbst zugegen gewesen war (III, 1, 1. 14, 1). Es liegt am Tage, dass uns hiemit, ausser der naheliegenden Vermuthung über die Abfassungszeit des Evangeliums, nichts gesagt wird, was nicht aus dem N. T. selbst zu entnehmen wäre, sobald man nur zugiebt, dass das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte von Lukas, dem Begleiter des Paulus, verfasst seien; denn dass ein solcher auch nur das paulinische Evangelium überliefern konnte, diess verstand sich für den Standpunkt der älteren Kirche von selbst. Es fragt sich daher, ob dem Irenäus mehr, als jene einfache Notiz, durch die Ueberlieferung zugekommen war, sollte diess aber auch der Fall sein, so hätten wir doch allen Grund zu der Annahme, dass dieses Weitere auf blosser Muthmassung beruhe. Die Abfassungszeit des Evangeliums wird später in der Regel noch höher in's apostolische Zeitalter hinaufgerückt: Der alexandrinische Clemens (b. Eus. K. G. VI, 14, 5) lässt es nicht, wie Irenäus, gleichzeitig mit Markus, sondern vor Markus verfasst sein, freilich nur aus dem inneren Grunde, weil Markus die Genealogie gleichfalls gebracht haben würde, wenn er sie nicht schon bei Matthäus und Lukas vorfand; Origenes (b. Eus. VI, 25, 6) erklärt es zwar, auf die Ueberlieferung sich berufend, für jünger als Markus, aber er nimmt an, dass es noch zu Lebzeiten des Paulus geschrieben, und von diesem Apostel ausdrücklich anerkannt sei; Euseb. selbst III, 4, 7 bemerkt, diese Anerkennung werde in dem Ausdruck *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* (Röm. 2, 16. 2 Tim. 2, 8) gefunden. Ob es Tertulian noch bei Lebzeiten, oder erst nach dem Tode des Paulus verfasst glaubte, lässt sich nicht ausmachen, nur darüber spricht er sich sehr bestimmt aus (c. Marc. IV, 2. 5), dass es das ächte paulinische Evangelium enthalte. Was Spätere, wie Hieronymus, Chrysostomus, Theophylakt über die Entstehung der lukanischen Schriften aussagen [1], führt nicht wesentlich über die

[1]) M. s. darüber Credner Einl. in's N. T. I, 147 f. de Wette Einl. in's N. T. 5. Ausg. S. 190. 234 f.

älteren Angaben hinaus, es beruht aber auch so sichtbar auf blosser Vermuthung, dass wir uns dabei zu verweilen keinen Anlass haben. Die Authentie der beiden Schriften wird seit Irenäus allgemein anerkannt, und nur in Betreff der Apostelgeschichte findet sich bei Photius die vereinzelte Angabe, dass sie von Einigen für das Werk des Barnabas oder des römischen Clemens gehalten werde [1]).

Fassen wir Alles zusammen, so ergiebt sich, dass sich das Dasein des dritten Evangeliums auf dem Weg der äussern Bezeugung seit Marcion und Justin, das der Apostelgeschichte erst etwa seit dem Jahr 170 nachweisen lässt. Der Erste, welcher Lukas als den Verfasser dieser Schriften bezeichnet, ist Irenäus in seinem gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts geschriebenen Werke, doch scheint schon Justin das Evangelium einem Apostelschüler zuzuschreiben. Die weiteren Angaben über die Persönlichkeit des Lukas und die Entstehung seiner Schriften, welche wir bei den Kirchenlehrern seit Irenäus finden, scheinen sammt und sonders auf Schlüssen zu beruhen, für welche diese Schriften selbst und die dürftigen Andeutungen unächter paulinischer Briefe den einzigen Anhaltspunkt darboten. Eine wirkliche Ueberlieferung besitzen wir weder über die Abfassungszeit der lukanischen Schriften, noch über den Ort und die näheren Umstände ihrer Entstehung. Auch über den Gang und den Umfang ihrer Verbreitung sind wir bis auf Irenäus herab nur unvollständig unterrichtet. Wir finden das Evangelium zu Rom in den Händen Justin's, ohne dass es doch für diesen Kirchenlehrer eine von den ursprünglichen Quellen seiner Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte gewesen zu sein scheint; ob es Marcion früher oder später, und ob er es in Rom oder schon in Kleinasien kennen gelernt hat, können wir nicht bestimmen, dass es ein anderer von den älteren Gnostikern gebraucht hätte, ist nicht zu erweisen. In der Periode zwischen Justin und Irenäus wird das Evangelium in kirchlichen Schriften verhältnissmässig selten, die Apostelgeschichte überhaupt nur zweimal angeführt, dagegen haben die jüngeren Gnostiker seit 160—180 das Evangelium viel benützt, Celsus hat es gekannt, schon etwas früher gebraucht es der Verfasser der clementinischen Homilien in ähnlicher Weise, wie Justin, zur Vervollständigung dessen, was ihm andere, häufiger benützte Schriften darboten;

[1]) Vgl. de Wette S. 235.

die Recognitionen endlich beziehen sich mehrfach auf die Erzählung beider Bücher, es ist aber nicht zu beweisen, dass diese Beziehung von einem Andern, als dem letzten Bearbeiter dieser Schrift (um 200), herrühre.

Fragt man nun, inwieweit uns durch diese Zeugnisse die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der lukanischen Schriften und der Apostelgeschichte im Besondern verbürgt wird, so liegt wohl am Tage, dass dieselben hiefür entfernt nicht ausreichen. Gesetzt auch, es wäre erwiesen, was doch durch äussere Zeugnisse nicht zu erweisen ist, dass Marcion und Justin von dem lukanischen Ursprung des dritten Evangeliums überzeugt waren, und dass die Apostelgeschichte damals gleichfalls schon unter dem Namen des Lukas im Umlauf war, so wäre doch damit die Aechtheit und das Alter dieser Schriften noch lange nicht gesichert, und auf Grund des Gebrauchs, welchen Marcion und Justin vom dritten Evangelium gemacht haben, von seiner „allgemeinen Anerkennung seit 120" und dgl. zu reden, ist eine Uebereilung, wie sie freilich bei der Unbekanntschaft der Meisten mit den Bedingungen einer strengen Geschichtsforschung häufig genug vorkommt. Was aus jenen Zeugnissen wirklich folgt, ist nur dieses, dass das Evangelium um's Jahr 140, oder frühestens um's J. 130, in den Kreisen, wo Marcion und Justin lebten, im Gebrauch war, ob wir aber diese Kreise noch anderswo, als in Rom, zu suchen haben, ob das Evangelium auch ausser denselben und schon in früherer Zeit gebraucht wurde, und wie weit sich dieser Gebrauch erstreckte, darüber wissen wir, so weit wir bis jetzt sind, nicht das Geringste. Solche Lücken unserer Kenntniss pflegt man nun freilich durch die Voraussetzung auszufüllen, dass eine Schrift, die an einem oder an zwei Orten im Gebrauch war, der gleichen Anerkennung in der ganzen Kirche sich erfreut habe, dass sich ein Kirchenvater, wie Justin, keines Evangeliums bedient hätte, von dessen Aechtheit er sich nicht auf untadelhafte Weise überzeugt hatte, aber woher nimmt man das Recht zu derartigen Annahmen? Wer sich auch nur mit einiger Unbefangenheit in den Schriften jener Zeit umgesehen hat, der muss wissen, dass auch den ausgezeichnetsten unter den älteren Kirchenlehrern nicht blos die Kunst der historischen Kritik, sondern sogar der Begriff derselben so gut, wie ganz, fehlte, und dass die Anerkennung oder Verwerfung einer kirchlichen Schrift, so weit uns irgend ein Urtheil darüber möglich ist, nie durch historische, sondern immer

nur durch dogmatische Gründe, durch theologische, religiöse und kirchliche Interessen, bestimmt war [1]. So wenig es geschichtliche Forschungen waren, welche Marcion bei der Ueberarbeitung unsers Lukas geleitet haben, ebensowenig wird dieser Gesichtspunkt seine Anerkennung desselben entschieden haben, sondern er legte dieses Evangelium zu Grunde, weil es ihm unter den damals vorhandenen die geringsten Schwierigkeiten und die besten Anhaltspunkte für sein eigenes System zu gewähren schien, vielleicht wohl auch, weil es den Namen eines Pauliners an der Stirne trug. Nicht anders verfuhren aber ihrerseits auch die katholischen Kirchenlehrer, und dass Justin von dieser Gewohnheit eine Ausnahme gemacht hätte, ist nach allem, was wir sonst von ihm wissen, mehr als unwahrscheinlich. Von dem nächsten Hauptzeugen, dem Verfasser der clementinischen Homilien, wird wohl Niemand erwarten, dass er die Schriften, die er benützt hat, mit dem Auge des kritischen Geschichtsforschers musterte. Wenn sich endlich um's Jahr 170 allmählig ein allgemeinerer Gebrauch des dritten Evangeliums zeigt, so liegt dieser Zeitpunkt von dem ersten erweislichen Vorkommen dieser Schrift schon so weit ab, dass man daraus nichts mehr über ihren Ursprung schliessen kann. Man hat zwar in dieser Beziehung besonders auf die Benützung der kirchlichen Evangelien durch die Gnostiker grossen Werth gelegt. Diese Häretiker, hat man gesagt, würden Schriften, die ihrer eigenen Denkweise so sehr widerstrebten, gewiss nicht gebraucht haben, wenn sie nicht durch die Stimme der Kirche, durch die Macht einer allgemeinen und festbegründeten Ueberlieferung dazu genöthigt waren. Allein die Gnostiker hatten im Allgemeinen gar nicht die Absicht, sich von der Kirche und der kirchlichen Ueberlieferung zu trennen, sie wollten gerade die wahren Schüler Christi sein, und sie mussten sich desshalb bemühen, so viel, wie möglich, ihre Uebereinstimmung mit der Lehre Christi nachzuweisen. Hiefür boten ihnen aber die Schriften, welche einem entwickelteren Standpunkt angehören, wie die Evangelien des Lukas und des Johannes, ungleich mehr Haltpunkte, als die, welche ihrem Hauptgegner, dem Judenchristenthum, näher standen. Es lag daher in der Natur der Sache, und es spricht nicht für die unzweifelhafte kirchliche Anerkennung dieser Schriften, sondern nur für ihre

[1]) M. vgl. hierüber Schwegler nachap. Zeit. I, 45 ff. 74 ff. Baur der Krit. und der Fanatiker S. 64 ff. und meine Bemerkungen Theol. Jahrbb. IV, 640 ff. VI, 145 ff.

grössere Verwandtschaft mit der gnostischen Denkweise, wenn wir in der Zeit vor Irenäus sowohl Lukas, als Johannes, von den Gnostikern noch eifriger, als von den katholischen Kirchenlehrern, benützt und erklärt sehen. Sofern sich aber hiebei Schwierigkeiten herausstellten, so war doch das Mittel dagegen längst gefunden. Man brauchte die Bücher, die ihrem wahren Sinn nach der gnostischen Dogmatik vielfach widerstrebten, darum nicht zu verwerfen, man brauchte sie nicht einmal mit Marcion zu verstümmeln; schon seit mehr als vier Jahrhunderten hatten die griechischen Allegoristen, seit zweien die jüdischen Alexandriner den Weg gezeigt, um solche Gegensätze auszugleichen. Es ist bekannt, in welchem Umfang namentlich die Valentinianer dieses Hülfsmittel, die allegorische Schrifterklärung, anwandten; was hätte sie da von der Anerkennung der Schriften abhalten sollen, deren sie nun doch einmal schwer entrathen konnten?

Durch die äusseren Zeugnisse ist mithin selbst für das Evangelium die Möglichkeit der Unächtheit und eines verhältnissmässig späten Ursprungs nicht ausgeschlossen. Noch weit weniger, wie natürlich, für die Apostelgeschichte, deren erste sichere Spur uns erst um's Jahr 170 begegnet, denn ob sie mit dem Evangelium den gleichen Verfasser hat, ist jedenfalls erst zu untersuchen. Ihre Aechtheit bleibt aber auch dann ebenso zweifelhaft, wie die des Evangeliums, und für ihre Abfassungszeit könnten wir immerhin, wenn es die inneren Merkmale verlangen sollten, um mehrere Jahre, möglicherweise um Jahrzehende, weiter herabgehen. Was endlich die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen betrifft, so lassen uns die Zeugnisse, die wir gehört haben, hierüber gänzlich im Dunkeln. Denn wenn es schon bei einem Schriftsteller, dessen Persönlichkeit und Verhältnisse wir kennen, sehr schwer ist, ein Urtheil über seine Zuverlässigkeit anderswoher zu gewinnen, als aus seinen Schriften, so wird diess zur völligen Unmöglichkeit bei einem solchen, über dessen Person, Zeit und Verhältnisse wir so gut wie nichts wissen; wir mögen immerhin geneigt sein, seiner Wahrheitsliebe und seiner schriftstellerischen Befähigung das Beste zuzutrauen, aber um mehr, als ein Vorurtheil oder ein vorläufiger Eindruck zu sein, wird sich diese gute Meinung durch eine strenge Kritik des Einzelnen zu bewähren haben, abgesehen davon wissen wir keines von beiden, weder dass der Schriftsteller die Wahrheit sagen konnte, noch auch dass er es wollte, wir kennen seine historischen Quellen und Hülfsmittel so wenig, als seinen Stand-

punkt, wir sind durchaus nicht sicher darüber, dass er uns überhaupt eine streng geschichtliche Darstellung geben will, noch weniger darüber, dass ihm die Aufgabe einer solchen Darstellung klar war, und dass er die Mittel hatte, ihr zu genügen. So wenig wir daher zu der Untersuchung über den geschichtlichen Inhalt unsers Buchs, welche uns im Weiteren zunächst obliegt, die Voraussetzung seiner Unächtheit und Unzuverlässigkeit mitbringen dürfen, ebensowenig dürfen wir von der entgegengesetzten Voraussetzung ausgehen, die Glaubwürdigkeit seiner Erzählungen lässt sich zum Voraus weder behaupten, noch verneinen, und wie es sich in Wirklichkeit damit verhält, dafür wird nur die Beschaffenheit dieser Erzählungen selbst das entscheidende Merkmal an die Hand geben.

Zweite Abtheilung.

Der geschichtliche Inhalt der Apostelgeschichte.

Wir können in den Erzählungen der Apostelgeschichte dreierlei Bestandtheile unterscheiden. Die fünf ersten Kapitel nebst dem zwölften beschäftigen sich ausschliesslich mit den Uraposteln und der jerusalemitischen Gemeinde. In dem Abschnitt c. 6—11, von dem nur die Episode über Paulus c. 9, 1—30 in Abzug kommt, treten den palästinensischen Aposteln die zwei Hellenisten Stephanus und Philippus als handelnde Personen zur Seite, der Schauplatz der Handlung erweitert sich über ganz Palästina mit Einschluss Samariens, und den Hauptinhalt derselben bilden die Vorgänge, welche die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden vorbereiten. Eine dritte Gruppe von Erzählungen, c. 9, 1—30 und den ganzen Rest der Schrift vom 13. Kapitel an umfassend, dreht sich um die Person und die Wirksamkeit des Apostels Paulus, und berücksichtigt die Urgemeinde mit ihren Aposteln nur noch so weit sie mit ihm in Berührung kommen. Es ist nun zu untersuchen, wie es sich mit der Geschichtlichkeit der Berichte verhält, die uns hier gegeben sind.

Erster Abschnitt.

Die Urapostel und die Gemeinde zu Jerusalem.

1. Die Himmelfahrt und die Apostelwahl.

Die Apostelgeschichte knüpft durch den Bericht über die Himmelfahrt Christi c. 1, 1—11 unmittelbar an den Schluss der evangelischen Erzählung an. Wie es sich mit diesem Faktum selbst

verhält, mag um so eher der Kritik der evangelischen Geschichte zur Entscheidung überlassen werden, je unumwundener wir anerkennen müssen, dass dieselbe in dieser Beziehung schon durch Strauss (L. J. 3. A. §. 141) zum Abschluss gebracht ist; nur das Verhältniss unserer Darstellung zu der des dritten Evangeliums c. 24, 45—53 bedarf um des Späteren willen einer ausdrücklichen Beleuchtung. Auf die grössere Ausführlichkeit der Apostelgeschichte, die Engelserscheinung u. s. w. wollen wir hier kein Gewicht legen, sondern nur die wirklich unvereinbaren Züge in beiden Berichten hervorheben. Es finden sich zwischen ihnen im Ganzen vier Differenzen. 1) Als der Ort der Himmelfahrt wird im Evangelium Bethanien genannt, hier V. 12 der Oelberg; 2) die Zeit der Himmelfahrt fällt nach der Apostelgeschichte auf den vierzigsten Tag nach der Auferstehung, nach dem Evangelium auf den Auferstehungstag selbst; 3) die Worte Jesu vor der Himmelfahrt lauten bei beiden nicht ganz gleich; dieselben scheinen endlich 4) von dem Evangelium nach Jerusalem, von der Apostelgeschichte an den Ort der Himmelfahrt verlegt zu werden. Von diesen Differenzen hat nun die erste nichts auf sich, denn Bethanien lag am Oelberg, die Gegend von Bethanien ist daher eben das ὄρος ἐλαιῶνος, auch die dritte ist nicht sehr erheblich, da die Stellen L. 24, 47—49 und Apg. 1, 4. 8 doch im Sinn der Hauptsache nach übereinstimmen, und über die vierte möchte man sich durch die Annahme, jene Worte seien auf dem Wege von Jerusalem an den Oelberg gesprochen worden, oder noch einfacher durch die Anerkennung einer kleinen Ungenauigkeit hinwegsetzen, wenn sie nicht bereits mit der eingreifenderen Abweichung hinsichtlihh der Zeit der Himmelfahrt zusammenhienge. Das Evangelium denkt sich nämlich jene Worte offenbar noch am Abend des Auferstehungstages gesprochen, wie diess aus c. 24, 21. 33. 36. 44 f. unwidersprechlich hervorgeht, [1]) und da sie nun zugleich ebensowohl durch ihren Inhalt, als durch die übereinstimmende Angabe der beiden Berichte, in die Zeit unmittelbar vor der Himmelfahrt verwiesen werden, so ist augenscheinlich, dass diese dem Evangelium zufolge noch am Auferstehungstag selbst stattfand, wo-

[1]) Dass an Einem Tage für alle diese Vorgänge kein Raum gewesen wäre (Lange ap. Zeit. I, 85) ist vielleicht richtig, kann aber gegen den exegetischen Augenschein nichts beweisen, sonst müsste auch jede andere geschichtliche Unwahrscheinlichkeit zur Umdeutung der Berichte ein Recht geben.

gegen sie von der Apostelgeschichte um vierzig Tage später gesetzt wird. Um diesem Widerspruch zu entgehen, läugnete die ältere Harmonistik (z. B. Bengel's Gnomon zu Apg. 1, 4), dass die Reden Jesu im Evangelium mit denen in der Apostelgeschichte zusammenfallen; jene sollten am Auferstehungstag, diese vierzig Tage später gesprochen sein, und Jesus sollte Apg. 1, 4, wie auch Meyer z. d. St. annimmt, eben auf seine frühere Verheissung L. 24, 49 zurückweisen. Diese Annahme ist jedoch schon wegen der klaren Beziehung von Apg. 1, 4 auf den folgenden 5. Vers unzulässig, es ist aber auch die Verwandtschaft der beiderseitigen Aussprüche viel zu gross, um sie ganz verschiedenen Zeiten und Anlässen zuzuweisen. Zudem passte der Befehl 24, 49, bis zum Empfang des heil. Geistes in Jerusalem zu bleiben, nur zur letzten Zusammenkunft Jesu mit den Jüngern; bei einer früheren hätte er sie nicht auf die Geistesmittheilung, sondern auf seine persönlichen weiteren Anordnungen verweisen müssen. Wenn endlich 24, 50 die Erzählung von der Himmelfahrt an eben diese Rede mit einem einfachen: *ἐξήγαγε δὲ αὐτοὺς ἔξω* angeknüpft wird, so ist doch wohl klar, dass sich der Verfasser hier nicht, wie Apg. 1, 3, zwischen beide eine Zwischenzeit von vierzig Tagen, mit mehrfachen Erscheinungen des Auferstandenen und weiteren Lehrreden Jesu, hineindenkt. Ebenso unhaltbar ist aber auch die Annahme von Olshausen z. Apg. 1, 6, dass nur die Zusammenkunft unsers vierten Verses mit der vom Lukasevangelium erzählten identisch sei, V. 6 dagegen eine von dieser verschiedene Zusammenkunft am Himmelfahrtstag erzählt werde; denn für's Erste schildert das Evangelium die von ihm berichtete Unterredung Jesu mit den Jüngern, nach dem eben Bemerkten, deutlich genug als die letzte, der Himmelfahrt unmittelbar vorangehende, sodann weist Apg. 1, 6 durch das *οἱ μὲν οὖν συνελθόντες* ebenso unverkennbar auf V. 4 zurück, als V. 7 durch die Frage: *κύριε εἰ ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ;* (die Apostel glauben die Aufrichtung des messianischen Reichs nahe, weil Jesus die nahe Erfüllung der *ἐπαγγελία τοῦ πατρὸς* in Aussicht gestellt hat); endlich sind die Worte, welche das Evangelium V. 47 ff. Jesus in den Mund legt, in der Apg. an V. 4 und 8 vertheilt, welche demnach unmöglich verschiedenen Zeiten zugewiesen werden können. Es bleibt daher nichts übrig, als die Anerkennung des bedenklichen Umstands, dass die Zeit der Himmelfahrt in den beiden lukanischen Berichten widersprechend be-

stimmt wird.[1]) Wie diese Erscheinung zu erklären ist, und welche Folgerungen sich daraus ergeben, kann erst später untersucht werden, hier handelte es sich vorerst nur um den Thatbestand als solchen.

Nach der Himmelfahrt, erzählt die Apostelgeschichte weiter, c. 1, 12—26, kehrten die Apostel nach Jerusalem zurück, und blieben hier mit ihren Freunden zum Gebet versammelt. In dieser Zeit wurde auf den Vorschlag des Petrus die Lücke, welche durch Judas Verrath im Apostelverein entstanden war, ausgefüllt, indem unter Theilnahme der sämmtlichen Messiasgläubigen Barsabas und Matthias als Ersatzmänner aufgestellt, und unter diesen durch das Loos für Matthias entschieden wurde. Diese Erzählung wäre ihrem allgemeinen Inhalt nach ziemlich unverfänglich, und nur aus dem Zusammenhang, in dem sie steht, würden Zweifel gegen sie erwachsen, einerseits sofern sie ebenso, wie schon der Bericht über die Himmelfahrt, voraussetzt, dass die Apostel nach dem Tod Jesu fortwährend in Jerusalem geblieben seien, andererseits sofern sie mit dem Pfingstfest als seine unmittelbare Vorbereitung auf's Engste zusammenhängt, und fast nothwendig mit ihm steht und fällt. (Den ersten von diesen Punkten hat schon Strauss[2]) mit gewohnter Schärfe beleuchtet, und seine Gründe sind bis jetzt nicht widerlegt, auf den andern werden wir noch später zurückzukommen veranlasst sein.) Aber auch abgesehen von diesem Zusammenhang enthält die nähere Ausführung unsers Berichts Manches, dessen Geschichtlichkeit sich schwer festhalten lässt. Petrus kann die Worte, welche ihm hier in den Mund gelegt werden, nicht wohl so gesprochen haben. Darauf zwar möchten wir kein Gewicht legen, dass die zwei Psalmstellen Ps. 69, 26. 109, 8 im 16ten V. als eine einzige behandelt werden, denn solche Ungenauigkeiten im Citiren finden sich auch sonst, und liessen sich im Zweifelsfall dem Apostel Petrus so gut zutrauen, als dem Lukas; ebensowenig auf die materielle Unrichtigkeit der Deutung, welche den beiden Stellen gegeben wird[3]),

[1]) Was neuestens Baumgarten (die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. 1852. I, 11) sagt, um den Widerspruch aufzulösen, ist mir für meine Person völlig unverständlich.

[2]) L. J. 3. A. §. 136.

[3]) Man vgl. darüber die Commentatoren zu den Psalmstellen und Meyer z. Apg. 1, 20.

denn auch diese bei Petrus für unmöglich zu erklären, haben wir keinen Grund. Dagegen ist es sehr unwahrscheinlich, dass Petrus vor einer Versammlung jerusalemitischer Christen, höchstens 6—7 Wochen nach dem Verrath und Ende des Judas, diesen ganzen Vorgang wie etwas ganz Neues erzählt, dass er vor ihnen von den Bewohnern Jerusalems den Ausdruck *πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλὴμ* gebraucht, dass er, der doch wohl aramäisch redete, das aramäische חֲקַל דְּמָא durch eine griechische Uebersetzung erläutert, dass er vollends seine eigene und der Zuhörer Muttersprache wie ein völlig Fremder als die *ἰδία διάλεκτος αὐτῶν* bezeichnet hätte. Diese Bemerkung hat sich selbst Auslegern, wie Olshausen, so unabweisbar aufgedrungen, dass sie die Glaubwürdigkeit unserer Erzählung nur durch die Annahme zu retten wussten, V. 18 und 19, oder doch V. 19 sei ein erläuterndes Einschiebsel des Verfassers [1]. Aber ein solches Einschiebsel kann theils überhaupt nicht ohne alle Ankündigung oder Andeutung gemacht werden, theils würde es im vorliegenden Fall den Zusammenhang der Rede des Petrus, welche unter Beibehaltung der beiden Verse ganz fliessend und natürlich fortgeht, gänzlich zerstören. Lässt man beide weg, so tritt V. 17 äusserst störend zwischen V. 16 und 20 und weder das *ὅτι* am Anfang des einen, noch das *γὰρ* am Anfang des andern ist zu ertragen, wozu noch kommt, dass sich die *ἔπαυλις* V. 20 sichtbar auf das *χωρίον* V. 18 zurückbezieht. Theilt man (mit Kuinöl) nur V. 19 dem Berichterstatter zu, so bleibt doch immer das Unpassende der Erzählung über das Schicksal des Verräthers, und wenn die übrigen Schwierigkeiten theilweise wegfallen, so ist dafür der mit dem Vorhergehenden durch ein einfaches *καὶ* verbundene und in ganz gleicher Construction fortfahrende V. 19 noch weniger, als V. 18 und 19 zusammen, von der petrinischen Rede zu trennen. Kann sich aber Petrus über das Ende des Judas nicht so ausgedrückt haben, wie er hier thut, so ist auch dieses Ereigniss selbst schwerlich so vorgefallen, wie unsere Stelle berichtet. Die vorliegende Darstellung ist mit der Erzählung des Matthäus vom Tod des Verräthers schlechthin unvereinbar. Nach Matthäus kommt Judas durch Selbstmord um, nach Lukas durch ein zur Strafe über ihn verhängtes Unglück, nach Jenem endet er durch den

[1]) Der ersteren Ansicht ist auch Schleiermacher Einleit. in's N. T. S. 372.

Strick, nach Diesem durch einen Fall, nach Jenem wird der Blutacker erst nach dem Tode des Judas von den Priestern für den bekannten Zweck gekauft, nach Diesem wird er von Judas selbst zu eigenem Besitz um den Verrätherlohn erworben. Dazu kommt die bedenkliche Verwandtschaft unsers Berichts mit dem apokryphischen des Papias, und der Umstand, dass die christliche Sage theils in der allgemeinen Voraussetzung einer ausgezeichneten Strafe, die den Verräther ereilt haben müsse, theils in den verschiedenen alttestamentlichen Stellen, die auf ihn gedeutet werden konnten, Anlass genug hatte, um die beiden Berichte über das Ende des Judas selbst ohne alle geschichtliche Grundlage oder auf Grund der einfachen Thatsache seines frühen Todes auszubilden. Da aber diess Alles von Strauss[1]) schon erschöpfend erörtert ist, so wollen wir uns mit diesen Andeutungen begnügen, und nur das mag noch bemerkt werden, dass auch sonst in der alten Sage ausgezeichnete Feinde der christlichen Sache durch einen Fall umkommen. Ausser dem Magier Simon, welchen das Wort des Petrus aus den Lüften herabgestürzt haben soll, heisst es auch von seinem Vorgänger Dositheus in den Clementinen II, 24: *ἐκείνου τοῦ Σίμωνος στάντος, αὐτὸς πεσὼν ἐτελεύτησεν.* Wie hier die Selbsterhebung der Häretiker, die zugleich ihr Abfall vom wahren Glauben ist, durch einen tödtlichen Fall bestraft wird, so ergeht eine ähnliche Strafe über den Verräther, welcher sich mit dem ruchlos erworbenen Besitz gütlich thun möchte: auf seinem Besitzthum selbst wird er niedergestürzt, um in den Ort der Strafe zu fahren. Je leichter sich aber so der Bericht unserer Schrift über den Tod des Judas auch ohne geschichtlichen Grund erklären lässt, je zweifelhafter andererseits seine Richtigkeit und sein petrinischer Ursprung durch die oben bemerkten Umstände werden muss, und je unläugbarer aus V. 18 und 19 hervorgeht, dass die hier dem Petrus in den Mund gelegten Worte so, wie sie unsere Schrift berichtet, nicht von ihm gesprochen sein können, um so problematischer erscheint die ganze mit dieser Rede in Verbindung stehende Erzählung von der Apostelwahl, und es darf nur noch der anderweitige geschichtliche Zusammenhang derselben wankend werden, um auch ihre Thatsächlichkeit vollends in Frage zu stellen. Dieser Zusammenhang liegt nun rückwärts in dem Bericht über die Himmelfahrt, dessen Prüfung wir der Evangelienkritik

[1]) L. J. 3. A. §. 128.

überlassen mussten, vorwärts dagegen in den Ereignissen des Pfingstfestes, denen wir uns sofort zuwenden müssen.

2. Das Pfingstfest.

In der Erzählung unsers zweiten Kapitels über die Pfingstbegebenheit ziehen zuerst die im zweiten und dritten Vers berichteten Erscheinungen unsere Aufmerksamkeit auf sich. Diese Erscheinungen werden wohl auf Jeden beim ersten Anblick den Eindruck des Wunderbaren hervorbringen. *Ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥςπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον, οὗ ἦσαν καθήμενοι· καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡςεὶ πυρὸς, ἐκάθισέ τε ἐφ᾽ ἕνα ἕκαστον αὐτῶν.* Diess sieht unstreitig nichts weniger als natürlich aus. Der neueren Exegese jedoch war das Wunder theilweise anstössig, und sie bemühte sich, es durch natürliche Erklärung zu entfernen. Diese selbst nahm eine doppelte Richtung: sie gab entweder die Thatsache als äusseren Vorfall zu, bestritt dagegen ihren wunderbaren Charakter, oder sie liess den letzteren stehen, verlegte aber dafür die Thatsache aus der Welt der äusseren Wirklichkeit in die der Vorstellung, der Vision. Nach der erstern Voraussetzung wäre der Vorfall, um den es sich handelt, mit einem Gewitter, oder mit einem Sturm bei gewitterschwangerer Luft in Verbindung gestanden, und die feurigen Zungen wären Flammen eines an dem Versammlungssaal niederfahrenden Blitzes, oder elektrische Funken, wie sie sich auch sonst zuweilen bei schwüler Luft an Menschen, Thieren und leblosen Gegenständen entladen. Allein weder die eine noch die andere dieser elektrischen Erscheinungen könnte so beschrieben werden, wie hier geschieht, die *γλῶσσαι πυρὸς* lassen sich schon wegen ihrer unverkennbaren Beziehung auf das *γλώσσαις λαλεῖν* nicht unbestimmt von Flammen oder Funken erklären, und auch der Ausdruck verlangt die eigentliche Bedeutung dieses Wortes: es heisst nicht *ὡςεὶ γλῶσσαι πυρὸς*, sondern *γλῶσσαι, ὡςεὶ πυρὸς*, das *ὡςεὶ* bezieht sich nicht auf die Zungengestalt, sondern auf die feurige Substanz dieser Zungen. Zungen aber, wenn auch feurig aussehende, sind etwas Anderes als elektrische Funken; dass vollends solche Funken an einer ganzen Versammlung zum Vorschein kommen, oder genauer, an alle einzelnen Mitglieder einer solchen Versammlung sich vertheilen und auf sie setzen, oder dass ein Blitz eben dieses thun sollte, ohne auch nur eine dieser Personen zu beschädigen, wird wohl Nie-

mand ohne ein Wunder denkbar finden. Heinrichs [1]) nimmt daher an, dass die Jünger, in dem Gewitter das Herabkommen des Geistes erblickend, die mit demselben verbundenen Erscheinungen aus eigenen Mitteln vergrössert und ausgeschmückt haben, und hiemit geht diese Form der natürlichen Erklärung in die zweite, auch von Neander [2]) zulässig befundene über, wornach der ganze Vorgang eine durch ausserordentliche Naturerscheinungen nur veranlasste Vision gewesen wäre. Ist aber auch eine derartige Vision einer ganzen Versammlung nicht ohne Beispiel, so hat doch unser Verfasser offenbar nicht die Absicht, einen solchen blos inneren Vorgang zu schildern; wenn er vielmehr das Brausen V. 2 ganz als etwas Faktisches behandelt, wenn er ebenso das ἐκάθισε in eigenem Namen ausspricht, wenn er endlich das Erfülltwerden mit dem Geiste, das einer Vision schon vorangegangen sein müsste, erst auf die Vertheilung der feurigen Zungen folgen lässt, und das Zungenreden mit der Zungenvertheilung in unverkennbaren Causalzusammenhang setzt, so lässt er uns keinen Augenblick darüber im Zweifel, dass er diese Erscheinungen als etwas äusserlich Reales betrachtet wissen will. Wir müssten daher noch einen Schritt weiter gehen und annehmen, dass entweder die Versammelten selbst den inneren Vorgang mit einem äussern verwechselt, oder dass die Ueberlieferung, der unser Verfasser folgte, jenen in diesen umgebildet habe. Im erstern Fall könnte freilich der Geist, welcher die Jünger erfüllte, nicht das πνεῦμα τῆς ἀληθείας gewesen sein, sondern eher ein Geist der Schwärmerei, dessen sofortige wunderbare Wirkungen wir nicht begreifen würden; im andern Fall ist es allerdings möglich, dass unserem Bericht als Thatsächliches eine Vision zu Grunde liegt, ebenso möglich ist aber auch, dass wir ein ganz anderes Faktum, oder auch gar kein Faktum vor uns haben, denn eine Ueberlieferung, welche Visionen mit objektiven Vorgängen verwechselt, würde ihren Gegenstand so vollständig entstellen, dass sie keinen weiteren Anspruch auf Gültigkeit machen könnte. Diese ganze natürliche Erklärung führt daher nur dazu, die Glaubwürdigkeit des vorliegenden Berichts überhaupt in Frage zu stellen, und das Thatsächliche der betreffenden Vorgänge als etwas Problematisches erscheinen zu lassen,

[1]) In dem Exkurs über unsere Stelle S. 319.

[2]) Geschichte der Pflanzung und Leitung d. christl. Kirche durch die Apostel. 4. A. S. 14.

hinsichtlich dessen die Kritik vollkommen freie Hand hat, sich für die eine oder die andere Ansicht zu entscheiden, falls sich anderweitige Entscheidungsgründe finden sollten. Sehen wir, ob uns solche im weiteren Verlauf der Erzählung begegnen.

Es führt diess auf die vielbesprochene Frage über das γλώσσαις λαλεῖν. Diese Erscheinung wurde bekanntlich von der ganzen älteren Exegese, so weit unsere Kenntniss derselben hinaufreicht, von einem wunderbaren Reden in fremden Sprachen verstanden. Die versammelten Christen hätten demnach, in Folge einer wunderbaren Geisteswirkung, auf einmal in verschiedenen ihnen bisher unbekannten Sprachen geredet, deren Kenntniss ihnen sofort, wie man in der Regel voraussetzt, zum Behuf der apostolischen Verkündigung geblieben sein soll. Doch findet sich schon frühe auch die Vorstellung, der noch in neuerer Zeit Einzelne [1]) den Vorzug ertheilt haben, dass die Jünger zwar alle in ihrer Muttersprache, der aramäischen, geredet, die Zuhörer dagegen sie in der ihrigen verstanden haben, dass also das Wunder nicht sowohl ein Sprech- als ein Hörwunder gewesen wäre. Beiderlei Vorstellungen wollte Billroth [2]) dahin vereinigen, dass das γλώσσαις λαλεῖν in dem Reden einer Sprache bestanden habe, welche die verschiedenen Elemente der historisch wirklichen Sprachen in sich vereinigte, einer Art Elementar- oder Ursprache, aus der sich dann jeder der Zuhörer seine besondere Sprache herausgehört haben müsste. Diese Abentheuerlichkeit nun lassen wir billig auf sich beruhen, mag dann, wer Lust hat, die Ursprache in den berühmten Gärten der Hesperiden [3]) aufsuchen, wo sie ohne Zweifel der Mensch-an-sich spricht, wenn er dem Gaste vom Obst-an-sich anbietet. Die Annahme eines Hörwunders wird zwar dazu benützt, unsern Vorgang durch die Analogie des thierischen Magnetismus der gewöhnlichen Wirklichkeit näher zu bringen; wäre aber dieser Gewinn auch weniger zweideutig, als er sich zeigen wird, so wären wir

[1]) Ein Ungenannter in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1828, 433. Schneckenburger Beiträge zur Einl. ins N. T. S. 84. Vgl. dazu, was Neander S. 16 aus Greg. Naz. Or. 44. S. 715 anführt. In der Schrift über den Zweck der Apg. S. 201 f. lässt es Schneckenburger unentschieden, ob der Verfasser an ein Hör- oder Sprechwunder gedacht wissen wolle, und ebensowenig lässt er sich hier auf die Frage über den objektiven Thatbestand ein.

[2]) Commentar zu den Korintherbriefen S. 177 ff.

[3]) Strauss, Glaubensl. II, 222. I, 246.

doch im vorliegenden Fall durch unsern Text genöthigt, darauf zu verzichten; denn wenn es in diesem geradezu heisst: ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι, so kann die Meinung des Berichterstatters unmöglich die sein, dass die Sprechenden nicht ἑτέραις, sondern ταῖς αὐταῖς γλώσσαις geredet haben, wie sonst, und nur die Hörenden sie ἐν ἑτέραις γλώσσαις verstanden, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀκούειν. Es bliebe daher von hier aus nur übrig, dem Erzähler eine unrichtige Auffassung des Vorgangs schuld zu geben, eine Annahme, zu der wir um so weniger Grund haben, je weniger für seine Denkbarkeit dadurch gewonnen wird; denn weit entfernt, die Sache begreiflich zu machen, führt diese Erklärung nur noch die weitere Schwierigkeit mit sich, dass die Erfüllung der Jünger mit dem Geist eine wunderbare Wirkung auf das Auffassungsvermögen des Volkes gehabt hätte, das nicht vom Geist erfüllt war.

Halten wir uns nun an die gewöhnliche supranaturalistische Auffassung unserer Erzählung, der zufolge die versammelten Christen wirklich in fremden Sprachen geredet haben müssten, die ihnen früher nicht bekannt waren, so sind es freilich keine geringen Schwierigkeiten, von denen diese Vorstellung gedrückt wird. Diese Schwierigkeiten liegen theils in ihr selbst, theils entstehen sie bei der Vergleichung des Zungenredens, von dem uns Paulus im ersten Korintherbrief Kunde giebt. Fassen wir unsern Vorgang zunächst für sich in's Auge, so könnte die plötzliche Mittheilung der Fertigkeit, in fremden Sprachen zu reden, nur als das absolute Wunder betrachtet werden. Die Annahme eines solchen Wunders widerspricht aber einer richtigen Ansicht von der göttlichen Wirksamkeit und von dem Verhältniss Gottes zur Welt, und in unserem Fall im Besondern einer richtigen Ansicht vom Wesen des menschlichen Geistes. Die Zusammensetzung und die Eigenschaften eines Körpers können durch äussere Einwirkung verändert werden, aber geistige Fertigkeiten entstehen nur durch Selbstthätigkeit, durch Uebung, und eben das ist es, wodurch sich der Geist vom Stoff unterscheidet, dass er frei ist, dass nichts in ihm ist, was er nicht selbstthätig in sich gesetzt hat. Die äusserliche und momentane Eingiessung einer geistigen Fertigkeit ist eine sich selbst aufhebende Vorstellung. Oder wenn man unberechtigterweise an diesem dogmatischen Grund Anstoss nehmen sollte: dass ein derartiges Wunder wirklich geschehen sei, widerspricht der Analogie

aller beglaubigten Erfahrung, dass es von einem Einzelnen oder von der Sage fingirt sei, entspricht ihr, wenn daher der Geschichtschreiber nur zwischen diesen beiden Fällen die Wahl hat, so muss er sich nach Gesetzen historischer Wahrscheinlichkeit unter allen Umständen unbedingt für den zweiten entscheiden. Er müsste diess, selbst wenn ein Augenzeuge des angeblichen Wunders vor ihm stände, er muss es um so mehr, wenn er es mit einer Darstellung zu thun hat, die erweislich von keinem Augenzeugen herrührend, möglicherweise um einige Menschenalter von dem fraglichen Ereigniss abliegt [1]). Dieses Bedenken wird dadurch in der That nicht beseitigt, dass man uns mit **Olshausen** (z. d. St.) und **Bäumlein** [2]) auf die schon erwähnte Analogie magnetischer Zustände verweist, in denen es gleichfalls vorgekommen sein soll, dass Somnambülen eine Sprache redeten, die nur denen bekannt war, mit welchen sie in Rapport standen. Denn wäre auch diese angebliche Thatsache ebenso glaubwürdig und beglaubigt, als sie beides nicht ist, so würde doch daraus nicht das Geringste für einen Fall folgen, in dem weder an Somnambulismus noch an magnetischen Rapport zu denken ist; davon

[1]) In dem Obigen liegt zugleich die Antwort auf die oftgehörte Behauptung, dass es unerlaubt sei, eine Erzählung blos um ihres wunderbaren Charakters willen zu verwerfen. Die Unmöglichkeit und Unglaublichkeit des Wunders gehört gerade ebensogut zu den Voraussetzungen jeder historischen Kritik, wie alle andern innern Merkmale, nach denen sich diese bei der Entscheidung über den Thatbestand zu richten hat, so gut, wie z. B. die Unmöglichkeit, dass widersprechende Nachrichten zugleich wahr sein können u. s. w., und wer jene nicht zugiebt, der wird sich, wie diess die tägliche Erfahrung bestätigt, auch diesen mit leichter Mühe zu entziehen wissen. Auf jedem andern Gebiete der Geschichtsforschung wird diess unbedenklich zugegeben, warum es auf dem der biblischen Geschichte anders sein sollte, lässt sich nicht absehen. Jedenfalls läge die Beweislast hier denen ob, welche für dieses Gebiet ganz eigenthümliche, von allem sonst Anerkannten abweichende Gesetze in Anspruch nehmen, nicht denen, welche auch hier nur nach den allgemeinen Grundsätzen der historischen Kritik verfahren. Der Beweis wird aber wohl schwerlich geführt, und die ganze Phalanx von Gründen wird schwerlich entkräftet werden, mit denen von Spinoza und Hume bis auf Strauss herab die Möglichkeit und Erkennbarkeit des Wunders bestritten worden ist. Bis dahin aber sind wir in unserem Rechte, wenn wir die Undenkbarkeit des Wunders voraussetzen, und auch in der folgenden Untersuchung ohne weitere Bemerkung dieser Voraussetzung gemäss verfahren.

[2]) In seiner Abhandlung über das γλ. λαλεῖν in den Studien der ev. Geistlichkeit Würtembergs VI, 2, 118.

nicht zu reden, dass die Jünger nach V. 4. in fremden Zungen zu sprechen anfiengen, noch ehe das Volk da war, mit dem sie angeblich in Rapport standen [1]). Dagegen tritt die ganze Undenkbarkeit des voraussetzlichen Wunders nur um so heller in's Licht, wenn wir fragen, für welchen Zweck denn eine so beispiellose Zerreissung der natürlichen Gesetze nöthig war? Die ältere Theologie ist der Meinung, die Apostel haben die Sprachengabe erhalten, um durch dieselbe zur allgemeinen Verkündigung des Evangeliums befähigt zu werden. Aber für's Erste waren unter den Versammelten am Pfingstfest — um des Hauptmanns Cornelius c. 10 und der Johannesjünger c. 19 nicht zu erwähnen — ohne Zweifel die Wenigsten im Fall, von dieser Befähigung jemals in ihrem Leben Gebrauch zu machen, selbst wenn man bei den ἅπαντες c. 2, 1 nur an die Apostel, und nicht vielmehr an die sämmtlichen c. 1, 14 Erwähnten denken wollte, wie man doch nach eben dieser Stelle zu thun kaum umhin kann; denn auch von den Aposteln scheinen die Meisten keine weiteren Missionsreisen gemacht zu haben. Aber auch die, welche diess thaten, bedurften dazu — zweitens — durchaus nicht aller der Sprachen, welche unser V. 9—11 aufzählt, sondern es liess sich mit dem Griechischen und Aramäischen, den beiden palästinensischen Landessprachen, die ihnen schon vorher bekannt sein mussten, damals fast überall auskommen. Drittens endlich giebt auch die Geschichte kein einziges Beispiel von der Anwendung der Sprachengabe für den Zweck der evangelischen Verkündigung, sondern statt dessen ausdrücklich mehrere Belege für das Gegentheil an die Hand: aus Apg. 14, 11 ff. geht hervor, dass Paulus nicht lykaonisch verstand, obwohl er nach 1 Kor. 14, 18 im Zungenreden stark war, und von Petrus berichtet eine uralte Ueberlieferung [2]), dass er sich des Markus als Dollmetschers bedient habe.

[1]) Dasselbe gilt auch von der Erklärung, welche dem Sprechwunder ein Hörwunder substituirt, um nun dieses aus dem Somnambulismus zu erläutern; ausserdem würde aber diese Erklärung zu der seltsamen Vorstellung hinführen, dass die aus Neugier zusammengelaufene Menge auf einmal in lauter Somnambülen verwandelt worden sein müsste.

[2]) Papias b. Eus. K. G. III, 39, 7. Iren. III, 1. u. A. s. de Wette Einl. in's N. T. §. 99. Gegen die Behauptung, dass Markus nur als Erklärer, nicht als Dolmetscher des Petrus der ἑρμηνεύς desselben heisse, s. Neander a. a. O. S. 19.

In Erwägung dieser Schwierigkeiten geben Manche dem Wunder, auf einen speciellen Zweck desselben verzichtend, nur die allgemeine Bedeutung, die apostolische Verkündigung zu beglaubigen [1]), und sie erhalten dadurch, wie es scheint, den Vortheil, statt der habituellen eine blos momentane Mittheilung der Sprachfertigkeit an die Jünger annehmen zu müssen. Ob diess jedoch ein wirklicher Gewinn ist, wäre erst noch die Frage, denn die magische Unterbrechung des geistigen Lebens in den Betheiligten bleibt auch in diesem Fall, und die Wiederaufhebung dieser Unterbrechung und der durch sie mitgetheilten Sprachfertigkeit könnte nur ebenso magisch und mechanisch vor sich gegangen sein; was aber seine Abzweckung anbelangt, so würde das Wunder, bei dieser Auffassung, statt einen vernünftigen und gotteswürdigen Zweck in sich selbst zu haben, zu einer Sache der blossen Ostentation, zu einem Spektakelstück, an dessen Stelle auch jede beliebige andere Aufsehen erregende Erscheinung hätte treten können. Lässt sich nun dieses noch weniger annehmen, als die sprachliche Ausrüstung der Apostel für ihr Amt, so bliebe nur übrig, die Sprachengabe, abgesehen von jeder Zweckbeziehung, mit Olshausen und Andern [2]) für eine natürliche Folge und Aeusserung der Geistesmittheilung, für ein naturgemässes Symbol von der einigenden Kraft des heil. Geistes, zu erklären. Dann müsste aber vor Allem ein Zusammenhang jener Wirkung mit dieser Ursache nachgewiesen, oder doch irgendwie denkbar gemacht werden; so lange dieses theils gar nicht, theils nur mit nichtssagenden Phrasen geschehen ist [3]), werden wir nicht umhin

[1]) So Ernesti u. A. s. Kuinöl Comm. S. 45 f., in gewissem Sinn auch Bäumlein a. a. O. S. 116.

[2]) Bäumlein S. 117. Bossteuscher die Gabe der Sprachen im apostolischen Zeitalter S. 27 ff. Baumgarten die Apostelgesch. I, 48 ff.

[3]) Zu welchem Grade der Verwirrung diese Phraseologie fortgeht, zeigt der Schluss von Baumgarten S. 53: Wie die Pfingstbrode die ganze Erndte repräsentiren, und wie Israël am Sinai alle kommenden Geschlechter repräsentirt hat, so ist die Pfingstgemeinde „die Repräsentation aller zukünftigen Zeiten der Kirche.“ „Wenn nun die einzelnen Glieder dieser Versammlung in der That und Wahrheit eine solche Bedeutung und Stellung besitzen, wird die Logik etwas dagegen einwenden können, dass sie auch also erscheinen?“ Gegen diesen allgemeinen Satz gewiss nicht, um so sicherer aber gegen die Anwendung, die hier davon gemacht wird. Was ich blos repräsentire, das bin ich nicht, dessen Eigenschaften können mir daher zwar ideell, in der Vorstellung, beigelegt werden, aber sie kommen mir darum noch nicht in der Wirklichkeit zu. Der Repräsentant eines Fürsten ist nicht im

können, zu schliessen: da in keinem andern Fall weder die religiöse, noch die sonstige Geistesgemeinschaft unter solchen, die verschiedene Sprachen reden, eine gegenseitige Mittheilung ihrer Sprachkenntnisse zur Folge hat, so kann sie auch am Pfingstfest diese Folge, wenigstens natürlicher Weise, nicht gehabt haben.

Keine geringe Verstärkung erhalten diese Bedenken, wenn wir für unsere Erzählung auch noch die Aeusserungen des Apostels Paulus über das Zungenreden in der korinthischen Gemeinde zur Vergleichung beiziehen. Ohne noch positiv zu bestimmen, was dieses korinthische Zungenreden seinem Wesen und seiner äussern Erscheinung nach war, können wir doch auch jetzt schon mit aller Sicherheit sagen, was es nicht war, nämlich kein Reden in fremden Sprachen. Diess geht aus der Art und Weise, wie sich der Apostel darüber äussert, ganz unzweideutig hervor. Nicht allein, dass er mit keinem Wort auf jene Beschaffenheit der Glossolalie hindeutet, mehr als Eine seiner Aeusserungen schliesst sie auch positiv aus. C. 14, 18 f. erläutert er den Satz, dass die Glossolalie in der Gemeindeversammlung ohne Auslegung keinen Sinn habe, durch das Beispiel [1]: Gleichwie mir der, welcher eine fremde Sprache redet, unverständlich ist, wenn ich seine Sprache nicht kenne, so ist die Glossolalie ohne Erklärung unverständlich. Diese Erläuterung setzt offenbar voraus, dass die Glossolalie nicht selbst schon ein Reden in fremden Sprachen ist. Aus demselben Capitel V. 13. 27 f. sehen wir, dass der Zungenredende nicht immer, ja fast scheint es, dass er in der Regel nicht im Stand war, seine Aeusserungen auch auszulegen. Wie lässt sich diess denken, wenn das Zungenreden in dem Gebrauch einer fremden Sprache bestand? Mag es auch hie und da vorkommen, dass einem Einzelnen eine fremde Sprache geläufiger ist, als seine Muttersprache, so kann diess doch nicht der gewöhnliche Fall gewesen sein, am Wenigsten in einer griechischen Haupt- und Handelsstadt, wie Korinth, wo es an der Fähigkeit des griechi-

Besitz der fürstlichen Macht, und wer einen Araber oder Chinesen darstellt, kann darum noch nicht arabisch und chinesisch. Man müsste schüchtern sein, etwas so beleidigend Klares überhaupt noch zu sagen, wenn uns nicht die modernste „Gläubigkeit" längst gezeigt hätte, dass ihr gerade das am Häufigsten entgeht, was dem gesunden Menschenverstand zunächst liegt.

[1]) Nur als solches nämlich, nicht wie Bäumlein a. a. O. S. 92 f. will, als Aufstellung und Anwendung eines allgemeinen Satzes lässt sich V. 10 f. fassen.

schen Ausdrucks gewiss dem kleinsten Theil fehlte. Weiter erhellt aus c. 14, 5. 18 f. 28, dass Paulus das Zungenreden, von dem er aus eigener Erfahrung spricht, der persönlichen Erbauung des Redenden förderlich fand; inwiefern es aber für irgend Jemand erbaulicher sein sollte, seine religiösen Gefühle in einer fremden, ihm wohl gar selbst nicht recht verständlichen Sprache auszudrücken, als in seiner eigenen, lässt sich nicht absehen. Wie sollten wir uns endlich die von Paulus gerügten Missbräuche in der korinthischen Gemeinde bei dieser Auffassung der Glossolalie erklären? Das wunderbare Reden in unbekannten Sprachen setzt doch eine specielle Wirksamkeit des h. Geistes während des Sprechens voraus. Wie kann aber der h. Geist Einzelne zum Sprechen inspirirt haben, wenn diess nicht am Platze war? Oder sollen wir uns die Sache so vorstellen, dass die Sprachengabe den Betreffenden als eine nach Belieben zu gebrauchende oder zu missbrauchende Fertigkeit ein für allemal verliehen wurde, dass daher zu ihrer Aeusserung keine besondere Wirkung des h. Geistes mehr nöthig war? Dann möchte man zusehen, wie man sich diesen Erfolg ohne das Aeusserste von magischem Wunderglauben vorstellen sollte, eine Geisteswirkung, die doch im besonderen Fall ohne Zuthun des Geistes erfolgte, eine willkührlich anzuwendende Fertigkeit, die doch weder natürlich noch erlernt wäre! Lässt sich nun auch dieses nicht denken, so müsste man nur annehmen, dass das Reden in fremden Sprachen da, wo es nicht zur Erbauung diente, nicht das wunderbare, vom h. Geist gewirkte, sondern eine betrügerische Ostentation gewesen sei. Würde dann aber wohl Paulus so mild, wie er 1 Kor. thut, über einen solchen Unfug gesprochen haben? Hätte er nicht zwischen dem wirklich geistgewirkten und dem blos erheuchelten Zungenreden unterscheiden, Kennzeichen des wahren Wunders aufstellen, gegen die falschen Propheten mit derselben Schärfe, wie Apg. c. 13 gegen einen Zauberer Elymas, auftreten müssen? So wie der Apostel redet, sieht man deutlich, er betrachtet das Zungenreden auch dann noch, wenn es am unrechten Ort geübt wird, als ein wirkliches Erzeugniss des h. Geistes; diess kann es aber nur dann sein, wenn es nicht eine so ganz einzige, schlechthin übernatürliche Erscheinung ist, wie das wunderbare Reden in unbekannten Sprachen; eine solche hätte überall, wo sie wirklich vorhanden war, rein vom göttlichen Geist hervorgebracht sein müssen, bei

ihr wäre daher nur Eines von beiden denkbar gewesen: ein durchaus richtiger Gebrauch, oder ein heuchlerischer Missbrauch.

War nun das korinthische Zungenreden kein Reden in fremden Sprachen, will man aber ein solches nichtsdestoweniger für das erste Pfingstfest festhalten, so käme man auf die Annahme, dass sich beide Erscheinungen gerade in diesem Punkt wesentlich unterschieden haben; sofern aber doch auch wieder ihre Gleichartigkeit schon um des gemeinsamen Namens willen zugegeben werden muss, müsste man beide als verschiedene Arten innerhalb derselben Gattung auffassen. In diesem Sinn bemerkt Olshausen[1]) es seien bei dem γλώσσαις λαλεῖν verschiedene Stufen und Arten zu unterscheiden. Der allgemeine Charakter dieses Charisma habe nur in einem erhöhten, ekstatischen Reden bestanden, in einzelnen Fällen jedoch, wenn auch vielleicht sehr selten, habe es sich bis zum Reden in fremden Sprachen gesteigert; und da nun diess namentlich gleich am Pfingstfest der Fall war, so habe es daher den Namen γλώσσαις λαλεῖν erhalten, der ihm dann auch für die Fälle blieb, in denen es sich nicht in derselben Form bethätigte. Aber möchte man es sich vielleicht auch erklären können, dass zwei so verschiedenartige Erscheinungen unter dem gleichen Namen des Zungenredens zusammengefasst würden, sofern doch bei beiden ein wunderbares Reden in einer fremden Sprache stattfände, so bleibt es doch höchst auffallend, dass bei dem häufigen Vorkommen der Glossolalie in der korinthischen Gemeinde von jener angeblich höchsten Form derselben, von dem Zungenreden im engeren Sinn, sich keine Spur findet, wogegen die Apg. nicht blos über den zweiten von ihr berichteten Fall des Zungenredens (10, 46 f. 11, 15 f.) ausdrücklich bemerkt, dass sich der Geist hier in derselben Weise geäussert habe, wie am Pfingstfest, sondern auch in dem noch übrigen dritten, c. 19, 6, nach der Analogie zu schliessen, ohne Zweifel gleichfalls an nichts Anderes gedacht wissen will[2]). Diesem zufolge müssten in der einen der beiden Darstellungen, um deren Verhältniss es sich handelt, alle Fälle von Glossolalie auf der höchsten Stufe dieser Erscheinung stehen, in der anderen keiner. Ist es nicht offenbar, das dieses Ergebniss nicht aus den betreffenden Schrif-

[1]) Stud. u. Krit. 1829, 3, 545. 1831, 3, 568 ff. Commentar z. u. St.

[2]) Was gegen diese Auffassung der angeführten Stellen eingewandt wird, können wir hier nicht eingehender berücksichtigen.

ten als solchen hervorgeht, sondern nur ein Erzeugniss der Verlegenheit ist, in die man kommt, wenn man beide vereinigen will? Die Apg. für sich genommen würde durch ihre Beschreibung des Zungenredens ebenso ausschliesslich auf das Reden in fremden Sprachen hinführen, als der Korintherbrief durch die seinige auf etwas Anderes; nur der Exeget ist es, welcher voraussetzt, dass beide im Grunde die gleiche Erscheinung schildern wollen, wiewohl sie in der Wirklichkeit zwei wesentlich verschiedene Erscheinungen schildern. Fragen wir endlich nach der Möglichkeit der Sache, so müssen wir, abgesehen von allem Andern, schon daran Anstoss nehmen, dass dieselbe Kraft der christlichen Begeisterung, welche für gewöhnlich nur ein ekstatisches Reden in einer dem Redenden bekannten Sprache hervorbrachte, zu einem höheren Grade gesteigert etwas der Art nach hievon Verschiedenes, ein Reden in unbekannten Sprachen, hervorgebracht haben soll. Beides steht doch auch nicht im geringsten Zusammenhang, und wie gesteigert man sich eine religiöse Ekstase denken mag, so lässt sich in keiner Weise absehen, wie diese Steigerung des religiösen Gefühls eine sprachliche Fertigkeit mittheilen sollte. Es heisst sich die Widerlegung dieser Einwürfe allzu leicht machen, wenn etwa mit Rossteuscher[1]) gesagt wird, es habe nun eben einmal diese beiden Arten der Glossolalie gegeben, das Reden in fremden Sprachen, und das Reden in einer schlechthin unverständlichen, mit keiner menschlichen Mundart zu vergleichenden Sprache, die Menschen- und die Engelzungen (1 Cor. 13, 1)[2]), das Gemeinsame in beiden sei nur, dass beide von einer überschwänglichen göttlichen Inspiration herrühren, und sich ausschliesslich auf den eigenen Verkehr des Sprechenden mit Gott beziehen. Bei dieser Ansicht ist freilich jede Frage nach der Denkbarkeit der Sache zum Voraus durch die Behauptung ihrer absoluten Uebernatürlichkeit abgeschnitten, nur um so greller tritt aber auch das Abentheuerliche eines Wunderglaubens hervor, den die Vorstellung nichts kostet, dass der heil. Geist seinen Werkzeugen, ohne allen ersinnlichen vernünftigen Zweck, bald Fremdsprachen, die sie selbst nicht verstanden, bald gar eine Engelssprache, die den Rednern und den

[1]) A. a. O. S. 80 ff., wohl nach Thiersch, der in seiner Gesch. d. christl. Kirche im Alterthum I, 67 f. die gleiche Ansicht äussert.

[2]) Wobei aber doch R. S. 85 so billig ist, nicht weiter zu untersuchen, „ob die Engel den Herrn im Himmel wirklich in einer solchen Sprache anbeten, und ob die Glossenredner wirklich derselben himmlischen Sprache sich bedient haben.“

Zuhörern gleich unverständlich sein musste, in den Mund gelegt hätte, und es erneuert sich von hier namentlich auch das Bedenken, dass eine so unbedingte Inspiration die Unordnungen im Gebrauch der Glossolalie nothwendig ausgeschlossen haben müsste. Der geschichtliche Thatbestand giebt uns aber überhaupt kein Recht zu derartigen Annahmen. Was uns als ein Gegebenes vorliegt, ist nicht die Thatsache des doppelten Zungenredens selbst, sondern nur das Vorhandensein zweier Darstellungen, von denen die eine unter der Glossolalie einen ekstatischen Vortrag versteht, bei dem aber keine Fremdsprachen gebraucht wurden, die andere ein wunderbares Reden in fremden Volkssprachen. Diese beiden Darstellungen verhalten sich ferner so zu einander, dass wir zwar von der einen unzweifelhaft wissen, ihr Urheber sei mit der Erscheinung, die er beschreibt, aus eigener Erfahrung bekannt gewesen, von der andern dagegen eben diess nicht wissen, und dass nur jene einen denkbaren, diese einen schlechthin undenkbaren Vorgang schildert. Unter solchen Umständen können wir nach allen Grundsätzen der Geschichtsforschung nur urtheilen, blos die erste von diesen Darstellungen sei richtig, die zweite dagegen sei, so weit sie von jener abweicht, im Unrecht.

Sollen wir nun aber desshalb die bisher befolgte Auffassung der lukanischen Erzählung verlassen und uns einer natürlichen Erklärung derselben in die Arme werfen? Eine solche ist bekanntlich auf zweierlei Weise versucht worden: man nahm entweder an, dass am Pfingstfest zwar in fremden Sprachen gesprochen wurde, wie unser Bericht sagt, dass diess aber kein wunderbares Reden war, oder andererseits, dass sich die Redenden gar keiner fremden Sprachen bedienten, dass aber auch unser Bericht nichts davon sage. Die erste von diesen Erklärungen schliesst sich unmittelbar an die Darstellung der Apg. an, die zweite an die des Korintherbriefs. Diejenige, in welche die supranaturalistische Auffassung des Pfingstwunders zunächst übergehen musste, war die erste: das Faktische unserer Erzählung, das Reden der Christen in fremden Sprachen, blieb stehen, nur über den Grund dieser Erscheinung erlaubte man sich anders zu urtheilen, als der Verfasser der Apostelgeschichte und seine supranaturalistischen Ausleger. Diese Erklärung ist es daher, welcher die rationalistischen Theologen älteren Styls vorzugsweise zugethan sind [1]; unter den

[1] Vgl. Kuinöl S. 46 ff. und die von ihm Angeführten. Schrader, der Ap. Paulus IV, 185.

Neueren werde sie von Fritzsche und Hase, doch nur mit bedeutenden Einschränkungen, gutgeheissen. [1]) Das Geschichtliche an unserem Ereigniss wäre nach dieser Erklärung Folgendes. Die junge Christengemeinde, aus Juden von verschiedenen Nationen bestehend, war am Pfingstfest in religiöser Andacht versammelt, als ein Windstoss oder sonst ein Naturereigniss, von den Versammelten als Herabkommen des Geistes gedeutet, sie plötzlich in die lebhafteste Begeisterung versetzte; in dieser Stimmung fühlten sie sich durch die jüdische Sitte, blos in der heiligen ebräischen Sprache zu beten, nicht mehr gebunden, sondern liessen ihrer Begeisterung durch Reden in ihren Muttersprachen freien Lauf. So wäre dann freilich Alles höchst natürlich zugegangen, und das Anstössige des Sprachenwunders wäre gründlich beseitigt. Um so anstössiger erscheint dagegen unter dieser Voraussetzung die Verwunderung der Zuhörer über einen so gar nicht wunderbaren Vorfall. Man bezieht diese theils darauf, dass sich die versammelten Christen nicht blos überhaupt fremder Sprachen bedient, sondern auch religiöse Vorträge in diesen profanen Sprachen gehalten haben; theils hat man angenommen, dieselben seien irrthümlicherweise von den Zuhörern für lauter geborene Galiläer gehalten, und in dieser Meinung sei ihre Kenntniss jener Sprachen auffallend gefunden worden. Ist aber die erstere Erklärung schon desshalb zu verwerfen, weil es sich durchaus nicht wahrscheinlich machen lässt, dass die Juden, auch die strenger denkenden (diess soll εὐλαβεῖς V. 5 heissen) für alle religiöse Vorträge, und nicht blos für die liturgischen Gebetsformeln in den Synagogen, die ebräische Sprache verlangten [2]), so wird sie auch durch die klaren Texteswort ausgeschlossen;

[1]) Fritzsche zu Marc. 16, 17, vgl. besonders S. 733. Hase in Winers Zeitschrift, 2ter Bd. Sehr behutsam äussert sich dieser Gelehrte in seiner Kirchengeschichte 6. A. S. 24 über die Pfingstbegebenheit dahin: „Bei der Frühfeier des Pfingstfestes nach der Auferstehung fühlten sich die Jünger, auf Anlass einer ausserordentlichen Naturbegebenheit, von einer Begeisterung ergriffen, die als ein von aussen und oben kommendes Erfülltwerden vom göttlichen Geiste angesehen, sich zunächst in begeisterten, überschwenglichen Redeweisen äusserte, ein Reden in Zungen, welches . . . am Pfingstfeste nach der unanschaulichen Darstellung des Lukas zugleich ein Reden in einigen fremden Sprachen war, welches Letztere jedoch in der apostolischen Kirche nicht als das Eigenthümliche der Gnadengabe angesehen wurde, und nicht weiter vorkommt."

[2]) S. de Wette z. d. St. Bleek über die Gabe des γλ. λαλ. Stud. u. Krit. 1829, 30 f.

denn nach V. 7 f. wundert sich das Volk nicht darüber, dass religiöse Gegenstände in einer profanen Sprache besprochen werden, sondern darüber, dass aus dem Munde von Galiläern alle möglichen auswärtigen Sprachen gehört werden. Das Γαλιλαῖοι aber als Sektenname = Christen zu nehmen, oder den Nebenbegriff: ungebildete Galiläer (von denen man eine solche Kühnheit nicht erwarten sollte) hineinzulegen, verbietet ausser allem Andern schon der Gegensatz zwischen den λαλοῦντες Γαλιλαῖοι und der ἰδία διάλεκτος der Zuhörer, da dieser eben nur ihre Sprachkenntniss als Gegenstand des Staunens hervorhebt. Bezieht sich aber die Verwunderung des Volks eben hierauf, auf die unerwarteten Sprachkenntnisse geborener Galiläer, so ist es seltsam, sie auf einem blossen Irrthum beruhen zu lassen, denn wie hätte das Volk dazu kommen sollen, die Sprechenden für Galiläer zu halten, wenn sie ihm nicht wirklich als solche bekannt waren? Wenn man in einer Stadt, in der Fremde aus allen Weltgegenden zusammenströmen, fremde Sprachen vernimmt, so kann doch der nächste Gedanke gewiss nur der sein, dass man hier wirklich Ausländer vor sich habe; wer auf der Leipziger Messe von Unbekannten persisch und armenisch reden hört, dessen Erstes ist zuverlässig nicht die Verwunderung darüber, dass geborene Leipziger persisch und armenisch sprechen. Wie kindisch wäre es überdiess von unserem Verfasser, wenn die ganze Verwunderung des Volks auf einer Täuschung beruhte, dieses nicht blos nicht anzudeuten, sondern durch seine ganze Darstellung die Täuschung, so viel an ihm läge, fortzusetzen! Wenn ferner V. 9 ff. nicht weniger als 15 Nationen namhaft gemacht werden, die am Pfingstfest ihre Muttersprachen vernommen haben, sollen wir uns vorstellen, dass sich Leute aus allen diesen Völkern, Parther, Meder und Elamiter in dem ersten kleinen Christenverein befunden haben? Zu welchen Unwahrscheinlichkeiten führt endlich nicht diese Erklärung, wenn wir sie auf das Zungenreden des ersten Korintherbriefs anwenden! Was hätte es denn Auffallendes oder Unverständliches gehabt, wenn in Korinth beim Gottesdienst statt der ebräischen Sprache, die den meisten Gemeindegliedern fremd war, die griechische gebraucht wurde? Wie könnte Paulus diesen Gebrauch beschränken, wie vollends für den griechisch Redenden unter Griechen einen Ausleger verlangen? Oder wenn das γλ. λαλεῖν darin bestanden haben soll, dass sich anwesende Fremde ihrer Landessprachen bedienten, wie konnte diess als ein beson-

deres *χάρισμα* betrachtet, wie dem *γλ. λαλεῖν* das *λαλεῖν διὰ τοῦ νοός* und das *προφητεύειν* entgegengesetzt, wie Gott für die Gabe desselben von Paulus, der doch wohl zu seiner Privaterbauung weder persich noch kappadocisch gesprochen haben wird, gepriesen werden? Wie war selbst der Missbrauch des Charisma möglich, man müsste denn eine von dem Apostel ganz anders zu rügende Ostentation mit Sprachkenntnissen annehmen wollen? [1]) Aber vom Gebrauch fremder Sprachen ist ja bei Paulus überhaupt nicht die Rede.

Eben hieran halten sich nun diejenigen, welche das Reden in fremden Sprachen aus dem Begriff des *γλώσσαις λαλεῖν* ausschliessen, und darin nur überhaupt eine eigenthümliche Aeusserungsform des erregten religiösen Gefühls sehen, mögen sie nun dieses Eigenthümliche mehr in der äusseren Form des Vortrags suchen, oder in dem sich darin kundgebenden Geiste, mögen sie es ferner im erstern Fall mit Wieseler [2]) als ein Beten in leisen, kaum vernehmlichen Lauten beschreiben, oder umgekehrt mit D. Schulz [3]) als ein Jauchzen und Lobsingen, Hallelujageschrei und Frohlocken, oder mit Bleek [4]) als ein Reden in seltenen, dunkeln und hochpoetischen Ausdrücken, und mögen sie im andern unbestimmter mit Steudel [5]) von einem hoch und warm begeisterten Aussprechen der Gefühle reden, oder bestimmter mit Neander [6]) von dem höchsten Grad der Begeisterung, wo das vermittelnde Denken besonders zurücktrat, der Ekstase, mögen sie endlich den Ausdruck *γλώσσῃ* oder *γλώσσαις λαλεῖν* erklären: nur mit der Zunge reden, nicht in lauten, verständlichen Worten [7]), oder: in Glossen, veralteten, ungewöhnlichen Ausdrücken reden [8]), oder: in neuen Zungen (einer neuen Sprache)

[1]) Wie Fritzsche a. a. O. S. 735. 738.

[2]) Stud. und Krit. 1838, 3, 733 nach Bardili und Eichhorn.

[3]) Die Geistesgaben der ersten Christen S. 140 f.

[4]) Stud. u. Krit. 1829, 1, 32 ff.

[5]) Tübinger Zeitschr. 1830, 2, 133 ff. 1831, 2, 128 ff. und dazu Strauss Streitschr. I, 155 ff.

[6]) Gesch. des apost. Zeitalt. 4. A. S. 26. Aehnlich H. A. W. Meyer z. 1 Kor. S. 208, der aber bei der Apg. anerkennt, dass sie ein Reden in fremden Sprachen berichten will.

[7]) Wieseler a. a. O. Anders Meyer a. a. O.: *γλ. λαλ.* bezeichne ein Reden, wobei die Zunge, vom Geist unwillkührlich bewegt, unabhängig zu sprechen schien.

[8]) Bleek a. a. O. nach Herder, G. Meyer und Heinrichs z. u. St.

γλώσσαις ἑτέραις, καιναῖς reden [1]), oder endlich (λαλεῖν = laut reden): mit der Zunge laut jauchzen [2]). So weit auch diese Ansichten im Einzelnen auseinander gehen, so stimmen sie doch darin überein, dass 1) beim Zungenreden überhaupt kein Reden in fremden Sprachen stattgefunden habe, und dass 2) auch der Verfasser der Apostelgeschichte ein solches zu schildern nicht beabsichtige. Nur Baur, auf den sich daher die folgenden Bemerkungen nicht mit beziehen, ist mit der letzteren Annahme nicht einverstanden. Gerade diese Annahme ist es nun aber, die wir auf's Entschiedenste bestreiten müssen. Dass das Ausserordentliche der Pfingstbegebenheit nicht im Gebrauch fremder Sprachen bestand, soll aus unserer Erzählung selbst erhellen. Es würde ihr, wird behauptet, in diesem Fall an aller Klarheit und Anschaulichkeit fehlen. Wozu wird gefragt, das Reden in fremden Sprachen V. 4, noch ehe die Anzuredenden, V. 6, zugegen waren? Allein ebenso könnte man bei jeder andern Auffassung der Glossolalie auch fragen: wozu die Vorträge der Jünger, ehe die Zuhörerschaft da war? Das Richtige ist eben, dass unser Verfasser das Zungenreden gar nicht blos als eine nach Aussen gerichtete Thätigkeit, als ein Reden zur Belehrung Anderer, sondern zunächst als unmittelbare Manifestation der Geistesmittheilung auffasst, und dazu ist auch die wunderbare Sprachengabe, wie tiefer unten noch gezeigt werden soll, vollkommen geeignet. Wie konnte ferner, hält man uns entgegen, jeder der fremden Juden (nach V. 6) die sämmtlichen Jünger in seiner Landessprache reden hören? Auf diesen Umstand wird z. B. von Bleek (a. a. O. S. 18) viel Gewicht gelegt. Aber dass Jeder von Allen seine Sprache gehört habe, sagt V. 6 auch nach unserer Erklärung keineswegs: Jeder hört seine Sprache von Einem oder Einigen, der Schriftsteller aber fasst die Aeusserungen der Einzelnen, welche diess ausdrücken, in der gemeinsamen Aussage: „Wir Alle hören unsere Landessprachen" gerade mit demselben rhetorischen Recht zusammen, wie z. B. Paulus 1 Kor. 1, 12 die entgegengesetzten Erklärungen der korinthischen Partheigenossen in der gemeinsamen

und im Exkurs. Ihm pflichtet auch Baur bei Stud. u. Krit. 1838, 3, 618 ff. Früher, Tüb. Zeitschr. 1830, 2, 101 ff. hatte Baur das einfache γλώσσαις λαλεῖν gleichbedeutend mit γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν genommen.

[1]) Neander und Steudel a. a. O. Baur, s. vor. Anm.

[2]) Schulz a. a. O.

Aussage zusammenfasst: *ἕκαστος ὑμῶν λέγει, ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ* u. s. w. Einen weiteren Anstoss hat man daran genommen, dass die Jünger V. 13 von einem Theil der Anwesenden für betrunken gehalten werden; diess, meint man, wäre unter unserer Voraussetzung nicht wohl möglich gewesen, die Kenntniss einer fremden Sprache sei doch kein Beweis von Betrunkenheit.[1] Aber wenn es auch die Kenntniss nicht ist, so kann es doch der Gebrauch sein, und es ist in dieser Beziehung ganz richtig, was Bäumlein S. 55 bemerkt, dass manche Leute die Liebhaberei haben, sich mit fremden Sprachen zu zeigen, wenn sie den Wein spüren. Man braucht daher nicht einmal anzunehmen, dass die Spötter des 13. Verses roh genug waren, um die fremden Sprachen für ein sinnloses Kauderwelsch zu halten, wie jene Geten, über die Ovid klagt (Trist. V, 10, 37): *Barbarus hic ego sum quia non intelligor ulli, et rident stolidi verba latina Getae*[2]; auch von uns Gebildeten würde sich wohl Mancher im ersten Augenblick seine eigenen Gedanken machen, wenn er eine Gesellschaft auf offener Strasse in den verschiedensten Sprachen zugleich enthusiastische Vorträge halten hörte. Auffallender erscheint es, dass auch Petrus in seiner Vertheidigungsrede V. 14 ff. des Sprachenwunders gar nicht erwähnt, dass er den Verdacht der Trunkenheit nicht mit der augenfälligen Uebernatürlichkeit des Vorgangs, sondern nur mit der Verweisung auf die frühe Tageszeit abwehrt, und es ist eine ungenügende Auskunft, wenn man sagt[3], der Verfasser gebe die Rede des Petrus wohl nur im Auszug, denn einen so schlagenden Grund, der sich so unmittelbar aus dem vorher berichteten Vorfall ergab, hätte, wie es scheint, unser Verfasser so wenig als Petrus, oder wer sonst mit diesem Vorfall bekannt die Rede abfasste, übergehen können. Aber gesetzt auch, die Ueberlieferung in Betreff der Pfingstbegebenheit habe ursprünglich von einem Reden in fremden Sprachen nichts gewusst, und eine Spur dieser älteren Darstellung habe sich in dem Schweigen des Petrus hierüber erhalten, so kann man daraus doch nicht schliessen, dass auch unser Verfasser nichts von fremden Sprachen berichten wollte. Und eben dieses gilt

[1]) So z. B. Neander a. a. O. S. 22.

[2]) Dieselbe Vorstellung liegt ja aber bekanntlich auch dem Sprachgebrauch von *βάρβαρος* und dem לַעֲגֵי שָׂפָה Jes. 28, 11 zu Grunde.

[3]) Rossteuscher a. a. O. S. 99 f.

auch gegen **Neander's** (S. 24) Bemerkung: die Worte V. 7—12 können nicht buchstäblich von lauter verschiedenen fremden Sprachen verstanden werden, den Städtebewohnern in den meisten von den hier genannten Ländern sei damals die griechische Sprache grösstentheils geläufiger gewesen, als die alten Landessprachen. Die Thatsache ist richtig[1]), aber wer sagt dem Historiker, dass auch unser Verfasser diesen Umstand gekannt und erwogen hat? Wenn sich **Neander** schliesslich (S. 26 f.) für seine Auffassung auch noch auf die Ueberlieferung der beiden ersten Jahrhunderte beruft, von der man erst später abgewichen sei, so stützt er sich hiefür einzig und allein auf einige Stellen des Tertullian und Irenäus, welche sich zunächst auf die montanistische Prophetie beziehen. Von **Tert.** adv. Marc. V, 8 bemerkt diess **Neander** selbst, aber auch bei der untenstehenden Aeusserung des **Irenäus**[2]) kann diese Beziehung kaum zweifelhaft sein. Was folgt denn nun aber daraus, dass die Montanisten ihre Prophetie, in der die Sprachengabe freilich aus guten Gründen fehlte, mit der neutestamentlichen Glossolalie identificirten, für die Vorstellung der Apostelgeschichte von der letztern? Nicht einmal das können wir daraus schliessen, dass unsere Erzählung montanistischer Seits nicht auf ein Reden in fremden Sprachen bezogen wurde. Noch weniger haben wir ein Recht, aus der montanistischen Auffassung der Glossolalie eine allgemeine kirchliche Tradition der zwei ersten Jahrhunderte zu machen. Gleich **Irenäus** z. B. denkt in der angeführten Stelle ohne Zweifel an ein Reden in verschiedenen Sprachen, für das ihm eben unsere Erzählung als Vorbild diente, denn die Ausdrücke *omnibus linguis*, *παντοδοπαῖς γλώσσαις*, erlauben kaum eine andere Auffassung; dass darum wirklich ein solches Reden in fremden Sprachen zu seiner Zeit stattfand, folgt freilich ebensowenig, als dass die Wunder wirklich geschehen sind, deren er z. B. II, 31 f. Erwähnung thut: Ire-

[1]) Woher wenigstens **Rossteuscher** S. 28 weiss, dass die Juden durchgängig die alten Landesidiome sprachen, ist mir nicht bekannt. Dass sie z. B. in Aegypten nicht koptisch, sondern griechisch sprachen, erhellt schon aus dem Dasein der LXX.

[2]) Adv. haer. V, 6, mit Beziehung auf 1 Kor. 2, 6: Vollkommene seien die, *qui perceperunt Spiritum Dei et omnibus linguis loquuntur per Spiritum Dei, quemadmodum et ipse loquebatur*, καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς τὸ φανερὸν ἀγόντων.

näus war in solchen Dingen leichtgläubig genug, hier aber beruft er sich überdiess nur auf die Sage, welche das montanistische Zungenreden sehr leicht zu dem wunderbareren der Apostelgeschichte gesteigert haben kann. Gesetzt aber auch, die Kirche zur Zeit des Irenäus hätte von keiner andern Glossolalie gewusst, als von der, welche in ihrer Erfahrung allein vorkam, gesetzt auch, diese Auffassung sei dem wirklichen Thatbestand gemäss gewesen, es habe im apostolischen Zeitalter so wenig, als im zweiten Jahrhundert, eine andere Glossolalie gegeben, was würde diess Alles für die Meinung unsers Verfassers beweisen? Wie er die Erscheinungen aufgefasst wissen will, die er berichtet, das lässt sich doch nur aus seinen eigenen Erklärungen entscheiden. Diese lauten aber so unzweideutig als möglich. Wenn die Anwesenden sich verwundern, eine Versammlung von lauter Galiläern in ihren Muttersprachen reden zu hören, wenn zur näheren Begründung dieser Verwunderung ein ganzes langes Völkerverzeichniss mitgetheilt, wenn schon V. 5 in derselben Richtung ausdrücklich bemerkt wird, die Zuhörer der Jünger seien *ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν* gewesen, so ist es doch fast unmöglich, sich der Anerkennung zu entziehen, dass eben der Gebrauch der hier aufgezählten Sprachen den Gegenstand der Verwunderung bildet. Was sollen wir dann aber zu der Behauptung sagen, es handle sich hier nicht um ein Reden in fremden Sprachen? Sollen wir mit Steudel die Worte *ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν*, übersetzen: wir fühlen uns gleichsam heimisch angesprochen? sollen wir mit Schulz [1]) das Erstaunen der Zuhörer darauf beziehen, dass die Christen sich noch in andern als in der heiligen ebräischen Sprache vernehmen lassen? sollen wir uns bei Bleek's Auskunft [2]) beruhigen, dass die Jünger wohl Fremdwörter aus verschiedenen Sprachen in ihre Vorträge eingemischt haben mögen, und dass es den fremden Juden, wenn ein solches Wort unerwartet an ihr Ohr schlug, leicht habe vorkommen können, als hörten sie ganz und gar ihre Sprache oder Mundart, dass übrigens das Völkerverzeichniss V. 9 ff. nicht so genau zu nehmen sei? Die Quälerei der ersten von diesen Auskünften widerlegt sich schon durch die

[1]) A. a. O. S. 149, ähnlich Neander in den frühern Ausgaben, 3. A. S. 19.
[2]) A. a. O. S. 53.

Bemerkung [1]), dass *διάλεκτος* die Eigenthümlichkeit einer Sprachweise immer nur nach der Seite ihrer Form bezeichnet, daher *διάλ. ἐν ῇ ἐγενν.* nur Muttersprache bedeuten kann — davon nicht zu reden, dass dieselbe in Betreff des korinthischen Zungenredens zu den seltsamsten Folgerungen führen würde [2]). Die zweite beruht auf der oben widerlegten Voraussetzung, dass dem Juden religiöse Vorträge nur in der ebräischen Sprache erlaubt gewesen seien. Bei Bleek's Vorstellung von der Sache bleibt es ganz unbegreiflich, dass die Zuhörer ihre Landessprachen zu hören gemeint hätten, wenn in griechischen oder aramäischen Vorträgen das eine oder andere Wort daraus vorkam, zumal sie diesen Vorträgen nach V. 11 lange genug gefolgt sind, um ihren Inhalt, *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*, zu kennen; nicht minder unbegreiflich freilich, wie der heil. Geist ein so wunderliches Sprachgemenge, ein Aramäisch mit Persischem u. s. f. versetzt, hervorbringen, oder wie andernfalls die Jünger Wörter aus Sprachen, die sie nicht kannten, in ihre Vorträge aufnehmen konnten; will man aber über das Letztere durch die Voraussetzung einer Ungenauigkeit in der Aufzählung V. 9—11 hinwegkommen, so wäre es viel einfacher, und zugleich richtiger, zu sagen: unser Verfasser behauptet zwar, dass alle diese Sprachen von den Christen am Pfingstfest gesprochen worden seien, wir selbst jedoch finden dieses nicht denkbar. Der Verfasser will einmal seine Angabe unläugbar buchstäblich genommen wissen; kann sie in diesem buchstäblichen Sinn nicht wahr sein, nun dann bleibt nichts übrig, als das Bekenntniss, dass seine Erzählung von unhistorischen Elementen nicht frei sei.

In der letzten Ausgabe seines Werks hat sich Neander zu diesem Bekenntniss entschlossen. Er giebt hier zu, dass unser Erzähler allerdings an ein Reden in fremden Sprachen gedacht habe, während in Wirklichkeit wohl nur ein begeistertes, ekstatisches Reden ohne Fremdsprachen stattgefunden habe, er erkennt in diesem Zug ein ideales Element an, das in die Geschichte hineinspiele, er lässt sich selbst den Namen des Mythischen dafür gefallen; dabei erklärt er es aber doch für ein Princip kritischer

1) Strauss Streitschr. I, 156. Ebd. über eine zweite Auskunft Steudel's, dass das *λαλεῖν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* das Reden in alttestamentlicher Ausdrucksweise bezeichnen solle, das doch an geborenen Palästinensern am wenigsten befremden konnte.

2) S. de Wette z. u. St.

Willkühr, aus solchen einzelnen ungeschichtlichen Zügen auf den ungeschichtlichen Charakter der ganzen Erzählung zu schliessen. Allein inwieweit ein solcher Schluss zulässig ist, oder nicht, diess wird doch in jedem gegebenen Fall nur von der Bedeutung jener Züge für das Ganze der betreffenden Erzählung abhängen; abgesehen davon ist der entgegengesetzte Grundsatz, dass die Ungeschichtlichkeit des Einzelnen nichts gegen die Wahrheit des Ganzen beweise, gleichfalls ein Princip der Willkühr und nichts weiter, denn das Ganze ist eben aus dem Einzelnen zusammengesetzt, und hat am Einzelnen seine Denkbarkeit zu bewähren. Wie wenig aber gerade im vorliegenden Fall das Reden in fremden Sprachen ein Zug von blos untergeordneter Bedeutung ist, werden wir bald sehen.

In eigenthümlicher Weise hat Wieseler[1]) die beiden Hauptarten der natürlichen Erklärung zu verbinden gesucht. Von seiner schon erwähnten Erklärung des *γλώσσῃ λαλεῖν* („mit der Zunge allein reden, leise oder murmelnd reden") ausgehend, will Wieseler diesen Ausdruck auch in unserer Erzählung nicht anders gefasst wissen; um aber doch zugleich den Zügen Rechnung zu tragen, welche ein Reden in fremden Sprachen verlangen, nimmt er an, es sei zwischen dem *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* V. 4 und dem *λαλεῖν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* V. 6 zu unterscheiden, nur V. 4 werde die eigentliche Glossolalie, V. 6—12 dagegen die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* nach ihrem Eindruck auf die versammelten Juden geschildert, und die Verwunderung der letztern beziehe sich nur darauf, dass Galiläer, bei denen weder in religiöser noch in sprachlicher Beziehung eine bedeutende Ausbildung vorausgesetzt wurde, in mehreren Sprachen die Grösse und Güte Gottes begeistert priesen; bei diesen Sprachen dürfe man aber nur an einige wenige, den Redenden vorher bekannte, das Hellenistische, Galiläische, Arabische und Aramäische, denken. Dass jedoch diese letztern Behauptungen dem klarsten exegetischen Augenschein widerstreiten, ist bereits bemerkt worden. Wenn der Verfasser die anwesenden Juden ihre Verwunderung darüber aussprechen lässt, dass sie, als Leute aus allen Völkern, Galiläer in ihren Landessprachen reden hören, so bezieht sich doch diese Verwunderung so unverkennbar, wie möglich, auf die Bekanntschaft der

[1]) In der mehrerwähnten Abhandlung über das *γλώσσαις λαλεῖν* Stud. u. Krit. 1838. 3, 703 ff. m. s. besonders S. 744.

Galiläer mit diesen Sprachen; und wenn Derselbe, um die Verwunderung näher zu motiviren, nicht weniger als 15 verschiedene Nationen aufzählt, welche bekennen, die Galiläer reden zu hören ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ῃ ἐγεννήθημεν, so ist es das Aeusserste von Willkühr, wenn man sagt, es solle mit dieser Aufzählung keineswegs auf eben so viele verschiedene Sprachen, sondern nur etwa auf drei oder vier, im damaligen Palästina auch sonst nicht unbekannte, hingedeutet werden. Wie sinnlos und irreführend stände nicht da das ganze Völkerverzeichniss sammt dem ἰδίᾳ διαλέκτῳ u. s. w., und welche Selbsttäuschung gehört nicht zu einer Behauptung, wie die (a. a. O. S 747), dass weder der Concipient unseres Abschnitts noch seine Leser bei der Nennung jener Nationen an mehr Sprachen, als die vier obengenannten, haben denken können! Als ob griechisch, arabisch und aramäisch die Muttersprachen der Römer und Perser, der Aegypter und Kappadocier gewesen wären, und als ob irgend Jemand sich vernünftiger Weise darüber hätte wundern können, einige Sprachen, deren Kenntniss im damaligen Palästina verbreitet genug war, im Verkehr mit Fremden zu vernehmen. Um nichts besser steht es aber auch mit der ersten Voraussetzung Wieseler's, mit der Verschiedenheit des λαλεῖν, welches V. 6, von dem, welches V. 4 erwähnt wird. Wenn V. 4 steht ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, und V. 6 fortfährt: ἤκουον λαλούντων αὐτῶν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ, so ist es doch ganz unmöglich, dieses ἀκούειν auf etwas Anderes zu beziehen, als als auf das vorher erwähnte λαλεῖν, und dass diess bei den ursprünglichen Lesern der Apostelgeschichte, vermöge ihrer Bekanntschaft mit der Natur der Glossolalie, anders gewesen sei[1]), diess ist schon darum eine ganz bodenlose Behauptung, weil dabei jene genaue Bekanntschaft der Leser mit der Glossolalie ohne allen Beweis angenommen wird, und weil sich der Leser seine Vorstellung über den Hergang beim Pfingstfest doch nur aus den bestimmten Aussagen des vorliegenden Berichts bilden konnte; endlich aber auch desshalb, weil Wieseler's Auffassung des korinthischen Zungenredens entschieden verfehlt ist, denn sie erklärt weder Ausdrücke, wie γένη γλωσσῶν, γλώσσαις λαλεῖν (in Fällen, wie 1 Kor. 13, 1. 14, 18) γλῶσσαι ἀγγέλων, noch auch in der Sache das Störende der Glossolalie für die Andacht der Gemeinde, die Nothwendigkeit ihrer Ausle-

[1]) A. a. O. S. 750.

gung für die Gemeinde, die Möglichkeit einer Auslegung durch Andere (1 Kor. 14, 26. 28), die 1 Kor. 14, 27 f. erwähnten Wirkungen und Missdeutungen.[1] Dieser ganze Vermittlungsversuch zeigt nur um so augenfälliger, wie unmöglich es ist, eine aus 1 Kor. gewonnene Ansicht über das Zungenreden, welche es auch sein möge, an der Darstellung der Apg. durchzuführen, und wie wenig demnach diese Darstellung für durchaus geschichtlich gelten kann.

Es kann sich nach diesem nur noch darum handeln, wie weit das Ungeschichtliche in ihr geht. Hiefür haben wir aber zwei Merkmale: die Bedeutung der nachweislich unhistorischen Züge für das Ganze unserer Erzählung, und die Leichtigkeit ihrer Entstehung aus ungeschichtlichen Gründen. Je enger offenbar falsche Angaben mit der ganzen Tendenz einer Erzählung zusammenhängen, je leichter sich andererseits eine Entstehung dieser Erzählung ohne eine faktische Veranlassung, oder auf eine verhältnissmässig unbedeutende Veranlassung hin, denken lässt, um so wahrscheinlicher ist es, dass ihr nichts oder nur wenig Thatsächliches zu Grunde liegt; je weniger eine solche Entstehung denkbar ist, und je mehr sich jenes erweislich Unhistorische auf unwesentliche und untergeordnete Züge beschränkt, um so mehr wirkliche Geschichte sind wir in der Erzählung zu vermuthen genöthigt. Trifft nur eines dieser Kennzeichen zu, so ist der Schluss auf den unhistorischen Charakter der ganzen Erzählung immerhin weniger sicher, sicherer übrigens, wenn das erste, als wenn das zweite vereinzelt vorkommt; treffen dagegen beide zusammen, so wird jene Annahme eben durch dieses Zusammentreffen ungleich wahrscheinlicher, und falls keine erheblichen Gegengründe im Weg stehen, so wird diese Wahrscheinlichkeit bis zur geschichtlichen Gewissheit fortgehen.

Prüfen wir nun unsern Bericht zunächst auf das erste der angegebenen Merkmale, so lässt sich nicht verkennen, dass gerade der Zug, welcher der Kritik am Meisten zu schaffen macht, das Zungenreden, den Mittelpunkt unserer ganzen Darstellung bildet. Der Verfasser selbst hat den Gesichtspunkt, aus dem er das Pfingst-

[1]) M. vgl. hierüber Hilgenfeld, die Glossolalie in der alten Kirche (1850) S. 35 ff. Bei demselben finden sich überhaupt genauere Erörterungen über die korinthische Glossolalie und eine vollständigere Berücksichtigung der neuern Literatur über diesen Gegenstand, als uns hier gestattet war.

ereigniss auffasst, deutlich ausgesprochen in den Worten, die er V. 7 ff. dem Volk in den Mund legt: in dem Eindruck, welchen das Wunder hervorbringt, kann sich ja nur die von seinem Urheber beabsichtigte Wirkung, die ursprüngliche Bedeutung des Wunders, darstellen. Als das aber, was diesen Eindruck bewirkt hat, nennt unsere Schrift einzig und allein das Sprachenwunder; nur darauf bezieht sich das Staunen des Volks. Eben hierin muss daher der Verfasser die eigentliche Spitze der vorher erzählten Ereignisse gesehen haben. Deutlich genug weist übrigens darauf auch schon V. 3 hin. Denn wenn hier der Geist seine Herabkunft durch die Erscheinung feuriger Zungen zur Anschauung bringt, welche sich an die Anwesenden vertheilen, so liegt wohl am Tage, dass eben die *γλῶσσαι*, oder was dasselbe, dass das *γλώσσαις λαλεῖν* als die eigenthümliche und charakteristische Aeusserungsform des am Pfingstfest mitgetheilten Geistes bezeichnet werden soll. Diess wird vollends über allen Zweifel erhoben, wenn wir die zwei Stellen c. 10, 44 ff. vgl. mit c. 11, 15 f. und c. 19, 1—6 hinzunehmen. Nach der ersten von diesen Stellen wird die Mittheilung des Geistes an Cornelius und die Seinigen erkannt an dem *λαλεῖν γλώσσαις καὶ μεγαλύνειν τὸν θεόν*: als Petrus und seine Begleiter dieses hören, da ist ihnen jeder Zweifel darüber benommen, dass jene Heiden den Geist gleichermassen empfangen haben, wie sie selbst, dass ihnen die Taufe durch den heil. Geist, diese eigenthümlich christliche Taufe, im Unterschied von der Wassertaufe des Johannes, zu Theil geworden sei. Die gleiche Ergänzung der Johannestaufe wird auch in der zweiten Erzählung, c. 19, unter den gleichen Umständen ertheilt; auch hier ist es das *γλώσσαις λαλεῖν καὶ προφητεύειν* (das letztere offenbar gleichbedeutend mit dem *μεγαλύνειν τόν θεόν* c. 10, 46, dem *λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* c. 2, 11), worin sich der Besitz des eigenthümlich christlichen *πνεῦμα* ankündigt. Für unsern Verfasser daher, diess unterliegt keinem Zweifel, ist eben das Zungenreden in seinem Sinn, das wunderbare Reden in fremden Sprachen, das specifische Merkmal der christlichen Geistesmittheilung, das Unerlässliche, was bei derselben nicht fehlen darf, und ohne das er sich die erste, ursprüngliche und volle Mittheilung des Geistes an die Apostel am Wenigsten denken konnte. Für ihn ist daher dieser Zug nicht nur etwas „Einzelnes, in die Geschichte Hereinspielendes," sondern der wesentliche Inhalt, der Kern seiner ganzen Erzählung, und seiner Meinung läuft es schnurstracks zu-

wider, wenn man ihn als etwas Untergeordnetes beseitigt, um als das Thatsächliche der Pfingstbegebenheit nur etwa das übrig zu behalten, dass die versammelten Christen, vielleicht durch irgend ein Naturereigniss veranlasst, mit begeisterten Vorträgen auftraten, dass dadurch ein allgemeines Aufsehen erregt wurde, dass in Folge dessen Petrus in einer längeren Anrede die Grundsätze des neuen Glaubens auseinandersetzte und Viele für denselben gewann. Diess schliesst nun allerdings die Möglichkeit nicht aus, dass diese Auffassung der Sache zunächst nur unserem Berichterstatter angehören, und der wirkliche Thatbestand auf das Angegebene zu beschränken sein könnte; ja wir selbst werden später noch in unserem Bericht die Spuren einer Darstellung aufsuchen müssen, der das Reden in fremden Sprachen noch fehlte. Ob es sich jedoch mit dem Geschichtlichen unsers Ereignisses wirklich so verhielt, wie oben vorausgesetzt ist, diess ist bis jetzt ganz problematisch; unsere einzige Quelle für die Kenntniss der Pfingstbegebenheit ist nun einmal die Apostelgeschichte; wird nun jene Begebenheit in dieser Schrift nicht blos mit einzelnen ungeschichtlichen Zuthaten von untergeordneter Bedeutung berichtet, mussten wir vielmehr in einem erweislich ungeschichtlichen Zug den eigentlichen Mittelpunkt ihrer Erzählung erkennen, so wissen wir über die positive Grundlage derselben, so weit wir bis jetzt sind, gar nichts; der Möglichkeit, dass ihr ein Vorfall, wie der oben bezeichnete, zu Grunde liegt, steht die entgegengesetzte Möglichkeit, dass sie gar keine bestimmte geschichtliche Veranlassung hat, vorerst mit gleichem Recht gegenüber, und blose Willkühr ist es, die erstere Möglichkeit ohne weiteren Beweis zur Wirklichkeit, zur Geschichte zu stempeln, da die sagenhafte Ausschmückung eines wirklichen Ereignisses für sich genommen um nichts wahrscheinlicher ist, als die mythische Dichtung. Zu dem Bemerkten kommt nun aber noch ein anderer Umstand, welcher ein bedeutendes Gewicht zu Gunsten der letztern in die Wagschale legt. Wir haben schon früher auf die Differenz der Angaben in Betreff der Oertlichkeit hingewiesen, wo sich die Apostel unmittelbar nach dem Tod Jesu aufhielten, und die Erscheinungen des Auferstandenen hatten: dass nämlich Matthäus diese Erscheinungen nach Galiläa verlegt, die übrigen Evangelien nach Jerusalem, dass daher jener Galiläa, diese, und übereinstimmend damit auch unsere Schrift, Jerusalem den Aposteln in der nächsten Zeit nach dem Tod ihrers Meisters zum Aufenthaltsort

anweisen. Kann nun an eine Vereinigung dieser beiden Berichte, nach Strauss' erschöpfender Erörterung dieses Punkts, nicht wohl gedacht werden, bleibt uns also nur die Wahl zwischen dem einen oder dem andern, so wird nicht blos die mythische Ansicht von der Auferstehung auf die Seite des Matthäus hingedrängt werden [1]), sondern auch abgesehen davon empfiehlt sich seine Angabe durch die meist schon von Strauss [2]) entwickelten Gründe: dass sich das Zurücktreten der galiläischen Erscheinungen in der evangelischen Ueberlieferung und die Hinzufügung jerusalemitischer ungleich leichter erklären lässt, als der umgekehrte Verlauf, dass sich Spuren von der Zerstreuung der Apostel nach dem Tod Jesu noch erhalten haben, [3]) und dass auch die Stelle Mt. 28, 7, mit den synoptischen Parallelstellen verglichen, die Vermuthung der grösseren Ursprünglichkeit für sich hat. Sind aber die Apostel nach der Hinrichtung Jesu in ihr Vaterland zurückgekehrt, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass sie sich am darauf folgenden Pfingstfest schon wieder in Jerusalem befunden haben sollten, sondern versprengt und geängstet, wie sie waren, werden sie wohl längerer Zeit bedurft haben, bis sie es wagten, in die gefahrdrohende Hauptstadt zurückzukehren. Nur ein ausdrücklicher Befehl des Auferstandenen würde sie sofort dazu vermocht haben; aber davon wissen wir nichts; Matthäus berichtet nur den Auftrag, nach Galiläa zu gehen, wo sie Jesum zum letzten Mal sehen sollten, die Andern lassen sie nicht nach Jerusalem zurückkehren, sondern dort bleiben. Nehmen wir hinzu, dass nicht blos in Beziehung auf den Ort, sondern auch in Beziehung auf die Zeit der letzten Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern eine ähnliche Verschiedenheit der Berichte stattfindet, dass die Angabe der Apostelgeschichte von einer Himmelfahrt am vierzigsten Tag nach der Auferstehung nicht allein durch den Widerspruch aller andern Berichterstatter, sondern auch durch den Widerspruch des Verfassers mit seinem eigenen Evangelium und durch den typisch-dogmatischen Charakter der Zahl vierzig [4]) mehr als verdächtig wird, dass mit dieser Bestimmung des Himmelfahrtstags die des Pfingstfests, auf welches die Apostel bei der

1) Strauss L. J. 3. A. II, 692 ff.

2) A. a. O. S. 646 ff.

3) Joh. 16, 31. Justin Apol. I, 50. Tr. 53, 106.

4) S. hierüber Strauss a. a. O. S. 714.

Himmelfahrt verwiesen werden, nahe zusammenhängt: so erscheint die Darstellung der Pfingstbegebenheit in unserer Schrift nicht blos theilweise ungeschichtlich, sondern der ganze Boden jener Begebenheit, die Oertlichkeit und die Zeit derselben, wird schwankend, und die Möglichkeit, dass unserer Darstellung gar kein bestimmter Vorfall zu Grund liege, geht immer mehr zur Wahrscheinlichkeit fort.

Diese Wahrscheinlichkeit steigert sich fast zur Gewissheit, wenn wir bemerken, dass sich die vorliegende Erzählung auch ohne die Annahme einer solchen thatsächlichen Veranlassung leicht und natürlich erklären lässt. Mochten sich auch die Anhänger des gekreuzigten Jesus nur allmählig zu einem fester geschlossenen Verein zusammengefunden haben, mochte auch der ursprüngliche Schauplatz dieser Bewegung Galiläa gewesen sein, und die Ausbreitung derselben über einen grösseren Kreis, und insbesondere die Gründung einer jerusalemitischen Gemeinde, längere Zeit erfordert haben, so musste es doch der Ueberlieferung nahe liegen, diesen Erfolg als einen momentanen darzustellen, und die Geburtsstätte der christlichen Gemeinde nach Jerusalem zu versetzen. Das Erstere war schon durch die Natur der religiösen Ueberlieferung gegeben; denn die Volkssage, weniger mit der Reflexion als mit der Einbildungskraft arbeitend, weniger auf verstandesmässigen Causalzusammenhang, als auf Anschaulichkeit gerichtet, liebt es schon überhaupt, einen längeren Verlauf zu Einer Hauptthatsache oder wenigen Hauptthatsachen zusammenzuziehen, und die Momente, welche das diskursive Denken auseinanderhält, in abgerundeten Bildern zur Einheit der Anschauung zu verknüpfen, ganz besonders liegt aber diese Neigung im Wesen der religiösen Volkssage, die vermöge ihres eigenthümlichen Pragmatismus alles Geschehene am Liebsten auf ein unmittelbares und desshalb momentanes göttliches Eingreifen zurückführt. Das gleiche Verfahren musste wohl auch im vorliegenden Fall von der religiösen Sage oder von einem in ihrem Geist arbeitenden Schriftsteller eingehalten werden. Die christliche Kirche als apostolische Stiftung war einmal vorhanden. Fragte man, was den Aposteln die Stiftung der Kirche möglich machte, so lautete die Antwort allgemein: der Besitz des h. Geistes, das *πνεῦμα θεοῦ* oder *Χριστοῦ*, an das überhaupt die Befähigung zum apostolischen Amt geknüpft war (vgl. 1 Kor. 7, 40). Wollte man aber weiter wissen: woher kam ihnen jener Besitz? so konnte nur gesagt werden: Christus hat

ihnen den Geist mitgetheilt, und diese Mittheilung konnte im Geist der religiösen Geschichtsbetrachtung nur als eine momentane, in einem bestimmten Zeitpunkt und bei einer bestimmten Veranlassung erfolgte, gefasst werden. An sich nun hätte dieselbe noch in die Zeit von Christi irdischer Wirksamkeit verlegt werden können; und wirklich wird Mt. 10, 20 den Aposteln schon bei ihrer ersten Aussendung versprochen, der Geist des Vaters werde in ihnen reden. Indessen scheint sich schon frühe die Vorstellung gebildet zu haben, dass der Geist als der Stellvertreter Christi erst nach seinem persönlichen Abtreten vom irdischen Schauplatz von ihm auf die Apostel übergehen konnte [1]; die gleiche Annahme war aber auch schon durch das Phantasiebedürfniss gefordert, die Geistesmittheilung als den für sich hervortretenden Anfang der apostolischen Wirksamkeit zu fixiren. Bei Johannes nun, c. 20, 22, ist es der erhöhte Christus selbst [2], welcher den Jüngern persönlich den Geist mittheilt; noch feierlicher und bedeutender erschien aber der Akt dieser Mittheilung, wenn sie nicht blos als der Schlusspunkt und gleichsam als ein Nachtrag zu der irdischen Wirksamkeit Jesu, sondern als der selbständige Anfangspunkt einer neuen Periode dargestellt war, wenn einige Zeit nach dem letzten Abschied Jesu von der Erde der Geist mit allem Gepränge einer Theophanie auf die seiner Harrenden herabkam. Der Schauplatz dieses Ereignisses wurde am Natürlichsten nach Jerusalem verlegt, schon weil man sich bald gewöhnt hatte, den Ort für die Erscheinungen des Auferstandenen und daher auch den Aufenthaltsort der Apostel in dieser Zeit dort zu suchen [3], hauptsächlich aber desshalb, weil Jerusalem nicht allein frühe der Hauptsitz der jungen Christengemeinde und der Wohnort ihrer Vorsteher wurde, sondern weil es auch wirklich aller Wahrscheinlichkeit nach in gewissem Sinne der Geburtsort der christlichen Kirche gewesen ist. Wiewohl sich nämlich die in ihre Heimath versprengten Anhänger Jesu zuerst in dieser wieder gesammelt und auf die Kunde von seiner Auferstehung zu einem um so begeisterteren Festhalten an ihm ermannt zu haben scheinen, so führt doch die Einstimmig-

[1]) Vgl. Joh. 16, 7. 7, 39, und dazu Schwegler, Montanismus S. 187. 163 f.

[2]) Nicht blos der Auferstandene; s. Baur, Unters. über die kan. Evang. S. 223 ff.

[3]) Ueber die Gründe dieser Annahme s. Strauss a. a. O. S. 649.

keit, mit der alle unsere Berichte den Sitz der Urgemeinde nach Jerusalem versetzen, darauf hin, dass dieselben wirklich hier zuerst öffentlich als Parthei aufgetreten sind, dass sie sich hier als Gemeinde constituirt haben. In dieser Beziehung scheint daher unser Bericht auf einer richtigen historischen Erinnerung zu beruhen, wenn auch die Behauptung, dass die Apostel vom Tod Jesu an ununterbrochen in Jerusalem blieben, und hier den Auferstandenen schauten, schwerlich richtig ist.

Sollte nun aber weiter neben dem Ort auch die Zeit der Geistesmittheilung näher bestimmt werden, so war es schon durch allgemeinere Gründe gefordert, dass dieselbe dem Abschied Jesu von der Erde möglichst nahe gerückt wurde; ebenso war es an und für sich passend, wenn sie bei irgend einer feierlichen Gelegenheit, am Liebsten an einem von den religiösen Nationalfesten, erfolgte; und da nun keines von diesen der Zeit des Todes Jesu näher stand, als das Pfingstfest, so konnte man schon dadurch auf das letztere geführt werden. Indessen sprach für dieses noch ein anderer Grund. Das Pfingstfest — worauf Schneckenburger [1]) mit Recht aufmerksam macht — ist den heutigen Juden, und war ohne Zweifel auch schon den älteren zugleich das Fest der sinaitischen Gesetzgebung, das Stiftungsfest ihrer Theokratie. Wurde nun schon frühe (vgl. Gal. 4, 21 ff. u. A.) die neue Religionsgemeinde mit der alten, das Gesetz Christi mit dem Gesetz Moses parallelisirt, so lag es in der Natur der Sache, dass neben dem Werth und Inhalt beider namentlich auch die Art und Weise ihrer Stiftung Gegenstand der Vergleichung wurde, und wie weit man diese Vergleichung bald ausführte, zeigen die zwei Stellen des Ebräerbriefs 2, 2—4. 12, 18—24. Schon in diesen Stellen werden die *μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου*, die *πανήγυρις καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων* dem Reden der Engel und dem ganzen Gepränge der sinaitischen Gesetzgebung gegenübergestellt; wie natürlich, wenn eben diese Parallele von Anderen auch auf die Zeit der beiden Stiftungen übertragen, und die Erneuerung der Theokratie durch die Constituirung der messianischen Gemeinde mit ihrer ursprünglichen Begründung auf Einen Tag verlegt wurde!

Eben dieser Gesichtspunkt scheint aber auch auf die weitere Gestaltung unserer Erzählung Einfluss gehabt zu haben, wenn er

[1]) Beiträge S. 80, wo auf Buxtorf Synagoga Judaica c. 20 (noch mit mehr Recht würde c. 15. S. 353 genannt) verwiesen wird. Zweck der Apg. S. 198 ff.

gleich für sich allein zu ihrer Erklärung schwerlich ausreichen würde. Wir sehen aus dem ersten Korintherbrief, dass schon in der apostolischen Zeit von Vielen auf das Zungenreden ein ausserordentlicher Werth gelegt, und in ihm gerade der höchste und unverkennbarste Beweis vom Besitz des πνεῦμα gesucht wurde. Worin diese Erscheinung in der Wirklichkeit bestand, kann hier ununtersucht bleiben, und nur beiläufig möge bemerkt werden, dass uns in dieser Beziehung die Ansicht von Neander, deren Anwendbarkeit auf die Apg. wir bestreiten mussten, der Wahrheit am Nächsten zu kommen scheint. Wir denken uns demnach unter dem Zungenreden, die Sache betreffend, ein Reden im Zustand ekstatischer Begeisterung, dessen Erscheinungsform ohne Zweifel je nach der Persönlichkeit, Bildungsstufe und Stimmung des Redenden verschieden war (die γένη γλωσσῶν 1 Kor. 12, 28), und von uns, bei dem Mangel an genaueren Angaben, mehr nur nach der Analogie ähnlicher Zustände bei Montanisten, Camisarden, Quäkern, Irvingianern u. s. f. bestimmt werden kann; was den Ausdruck anbelangt, so scheint uns nicht blos die Erklärung von Wieseler aus den früher angegebenen Gründen unrichtig, sondern auch der Bleek'schen möchten wir nicht beitreten, theils weil der Gebrauch von Glossen oder veralteten Ausdrücken mit der dithyrambischen Darstellung, in welche Bleek den Begriff der Glossolalie im Verfolge hinüberspielt, keineswegs identisch ist, theils weil es auch uns, wie Andern, unwahrscheinlich vorkommt, dass gerade ein gelehrter Kunstausdruck der Grammatiker vorzugsweise zur Bezeichnung einer Erscheinung gebraucht worden sein sollte, die so offenbar dem volksthümlich religiösen Boden entwachsen ist; die richtige Erklärung scheint uns vielmehr die zu sein, wornach die γλῶσσα die Zunge oder Sprache des Geistes bezeichnet [1]), die aber wegen der Verschiedenheit ihrer Erscheinungsformen ebensogut auch als eine Mehrheit von γλῶσσαι dargestellt werden konnte, wie das Eine πνεῦμα selbst als eine Mehrheit prophetischer πνεύματα (1 Kor. 14, 32 vgl. Apok. 1, 4. 3, 1 u. ö. 22, 6. 1 Joh. 4. 1). Wie es sich indessen hiemit verhalten mag; ausser der Thatsache des Zungenredens selbst steht auch das fest, dass die Glossolalie einer grossen Parthei für das specifische Merkmal der pneumatischen Begabung galt. Schon

[1]) Denn die Begriffe der Zunge und der Sprache verschmelzen hier in der Vorstellung, wie im Ausdruck.

die Ausdrücke τὰ πνευματικά, τῷ πνεύματι προςεύχεσθαι u. s. w. würden diess beweisen, wenn es nicht überdiess aus der ganzen Polemik des Paulus gegen diese Meinung deutlich hervorginge. Denn wozu diese nachdrückliche Behauptung des Grundsatzes, dass jedes Zeugniss von Christo ein πνευματικὸν sei, wozu diese wiederholten Ausführungen über die unerlässliche Mannigfaltigkeit der Geistesgaben, diese Warnungen vor Ueberhebung eines Glieds über die andern, diese Erklärungen über den untergeordneten Werth der Glossolalie und ihren verhältnissmässig geringen Nutzen — wozu das Alles, wenn es Paulus nicht mit Leuten zu thun hätte, welche eben diese Wahrheiten nicht anerkannten, welche die übrigen Charismen nicht ebenso, wie das Zungenreden, als πνευματικὰ gelten liessen, welche verlangten, dass alle Glieder ein einziges sein sollen, dass jeder Geistbegabte ohne Ausnahme sich durch die Glossolalie bewähre? Dass aber diese Vorstellungen und Forderungen nicht nur einigen Wenigen angehört haben können, diess beweist schon der Eifer und die Ausführlichkeit, mit der sie von dem Apostel widerlegt werden, und dass sie sich nicht auf die korinthische Gemeinde beschränkt haben, ist theils an und für sich wahrscheinlich, theils erhellt es aus den oben erwähnten Bezeichnungen τὰ πνευματικὰ u. s. f., welche hier bereits als stehende, im allgemein christlichen Sprachgebrauch eingebürgerte Ausdrücke erscheinen, denen sich aus diesem Grund auch Paulus, zu dessen eigener Ansicht sie nicht passen, doch nicht entzieht. Galt nun hiernach die Glossalie für die specifische Aeusserung des Pneuma, so durfte sie natürlich bei der ersten und herrlichsten Mittheilung desselben am Wenigsten fehlen, die Geistesausgiessung war auf diesem Standpunkt, wie diess auch die Apostelgeschichte 2, 17 f. andeutet, ohne das προφητεύειν, die Glossolalie, nicht denkbar.

Dass die letztere dann bei diesem Anlass in das Wunder der Sprachengabe überging, diess könnte man einfach aus dem Missverständniss einer späteren Zeit und aus der allgemeinen Neigung der Sage zu fortschreitender Steigerung des Wunderbaren erklären [1]), besonders wenn man (mit Baur a. a. O.) den Gebrauch von Ausdrücken aus fremden Sprachen (den Bleek'schen γλῶσσαι, schon in den ursprünglichen Begriff der Glossolalie aufnimmt. Indessen treten eben hier zwei weitere Momente ergänzend und er-

[1]) So Baur, Stud. u. Krit. 1838, 3, 694 ff.

klärend ein: einerseits die von Schneckenburger verfolgte Parallele der sinaitischen Gesetzgebung und der messianischen Vorstellungen, andererseits das paulinisch universalistische Interesse unsers Verfassers. Die Vielheit der Sprachen ist nach Gen. c. 11 eine Folge der Auflehnung wider Gott; vorher war Eine Sprache auf Erden. Noch grösser war die Spracheinheit im Paradiese gewesen, wo die Schlange noch mit dem Menschen in Einer Sprache verkehrt hatte, ein Zug, der in der Genesis ohne Bedeutung, in der jüdischen Mystik zur Zeit Christi, nach Philo[1]) und Josephus[2]) zu schliessen, keine ganz geringe Wichtigkeit erhalten hatte. Schon hierin lag die Forderung, dass im messianischen Reich, bei der *ἀποκατάστασις πάντων*, auch die Einheit der Sprache wiederhergestellt werde, die übrigens auch schon desshalb nothwendig war, weil alle Frommen hier zu Einem Volk Gottes vereinigt werden sollten. Demgemäss wurde denn auch wirklich erwartet, es werde in dieser Zeit, wie es im Testament der 12 Patriarchen Jud. c. 25 heisst, *εἷς λαὸς κυρίου καὶ γλῶσσα μία* sein[3]). Ein Vorbild dieser messianischen Sprachenvereinigung wurde nun schon von der sinaitischen Gesetzgebung erzählt. Nach Philo und mehreren Rabbinen (die Belege s. bei Schneckenburger) soll bei dieser Gelegenheit eine Stimme vom Sinai ausgegangen sein, welche die göttlichen Gebote in den siebzig Sprachen der Erde allen Völkern verkündigte. Was konnte nun näher liegen, als eben in der neuen Geistessprache der Christen die erwartete messianische Sprache zu erkennen, und wie leicht konnte sich hieran in einer Zeit, welcher das ursprüngliche Wesen jener Erscheinung fremd geworden war, die Vorstellung anschliessen, dass wenigstens bei der ersten und reichsten Mittheilung jenes

[1]) De conf. ling. S. 321 Hösch: *Λέγεται γάρ, ὡς ἄρα πάνθ᾽ ὅσα ζῶα χερσαῖα καὶ ἔνυδρα καὶ πτηνὰ τὸ παλαιὸν ὁμόφωνα ἦν*, aber weil die Schlange die Sprache zur Verführung des Menschen missbrauchte, *ἑτερόγλωττα εὐθὺς ἐγένετο, ὡς ἐξ ἐκείνου μηκέτ᾽ ἀλλήλων ἐπακοῦσαι δυνηθῆναι χάριν τῆς ἐν ταῖς διαλέκτοις, εἰς ἃς ἡ μία καὶ κοινὴ πάντων ἐτμήθη, διαφορᾶς.* Doch hält Philo selbst diese Erzählung für mythisch.

[2]) Antiq. I, 1, 4: *ὁμοφωνούντων κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ τῶν ζώων ἁπάντων*, und im Folgenden, wo von der Bestrafung des Sündenfalls die Rede ist: *ἀφείλετο δὲ καὶ τὴν ὄφιν τὴν φωνήν.*

[3]) Treffend vergleicht hiezu Schneckenburger a. a. O. Plut. Is. et Os. c. 47 wonach es zoroastrische Lehre war, nach Besiegung Ariman's *ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων πάντων γενέσθαι.*

Charisma auch eine wirkliche Spracheinheit stattgefunden, dass das Pneuma in den Zungen aller Völker geredet habe, besonders wenn die Verlegung dieses Ereignisses auf den Tag der Gesetzesverkündigung die Parallele mit der sinaitischen Universalsprache nahe legte! Ist doch auch die Art, wie die Sprachengabe in der Apostelgeschichte mitgetheilt wird, dem entsprechenden Ereigniss am Sinai so ähnlich, dass es schwer hält, an ein blos zufälliges Zusammentreffen beider Darstellungen zu glauben: denn wie hier erst ein Getöse (ἦχος, φωνή) vom Himmel her erschallt, dann feurige Zungen zum Vorschein kommen und an die Einzelnen sich vertheilen, und in Folge davon Leute aus allen Völkern aus dem Munde derselben ihre verschiedenen Sprachen vernehmen, so lässt Philo[1]) zuerst eine unsichtbare Stimme (ἠχή) von Gott in der Luft gebildet werden, welche sofort die Luft zu einer Flamme gestaltet, und nun aus diesem Feuerstrom in die Muttersprache der Zuhörer geformt hervorgeht, und Rabbinen lassen die Eine von Jehova ausgehende Stimme sich erst in sieben Stimmen und dann in die Sprachen der 70 Völker zertheilen. Sind nun schon hierin auch die Erscheinungen unsers V. 2 u. 3 vorgebildet, so ist überdiess die Symbolik derselben so einfach und so ganz in dem herkömmlichen Styl der Geistesoffenbarungen gehalten[2]), dass sie sich selbst ohne ein bestimmtes Vorbild nicht blos ganz leicht erklärt, sondern vom Standpunkt der damaligen Vorstellung aus fast gefordert war; eine faktische Veranlassung ist für diesen Theil unserer Erzählung ganz entbehrlich.

Konnte sich nun hieraus selbst ohne eine besondere Absichtlichkeit die Erzählung von dem Sprachenwunder, im Sinn unserer Schrift, erzeugen, so erklärt sich diese Erzählung vollends bei einem Schriftsteller, für welchen die Pfingstbegebenheit erst dadurch einen eigenthümlichen Werth erhielt. Dürfen wir hier aus der dritten Abtheilung dieser Schrift den Satz vorwegnehmen, dass die universelle Bestimmung des Christenthums einer von den wesentlichsten leitenden Gesichtspunkten unserer Schrift ist, so können wir über die Bedeutung des Sprachenwunders für unsere

[1]) De Decalogo S. 748 ff. bei Schneckenburger a. a. O.

[2]) Rabbinen erzählen selbst von einzelnen Weisen, dass sie beim Studium des Gesetzes von einem ähnlichen Lichtglanz umstrahlt worden seien, wie der vom Sinai ausgegangene. S. Kuinöl Comm. S. 36. Schöttgen Hor. Hebr. z. Apg. 2, 2.

Darstellung nicht im Zweifel sein. Erst durch diese Wendung trat die Pfingsterzählung in den Dienst jener Idee, denn feierlicher und augenscheinlicher liess es sich nicht aussprechen, dass die neue Religion für alle Völker bestimmt sei, als wenn der göttliche Geist selbst bei seinem ersten Herabkommen am Stiftungstag der Gemeinde die Gläubigen mit den Sprachen aller Völker ausrüstete. Sollte daher auch die ältere Ueberlieferung diesen Zug nicht gekannt haben, jedenfalls hatte unser Verfasser für seine Darstellung so gewichtige Gründe, dass wir sie selbst dann vollkommen begreifen, wenn das Reden in Fremdsprachen in der Wirklichkeit gar nicht vorkam.

Es muss einem späteren Abschnitt vorbehalten bleiben, die Entstehung unsers Berichts weiter zu untersuchen. Für unsern nächsten Zweck beschränken wir uns auf die Frage, von der wir ausgiengen: ob der vorliegenden Erzählung, so weit die vorhandenen Anzeichen mit Wahrscheinlichkeit führen, eine bestimmte Thatsache zu Grunde liegt? Diese Frage werden wir aber nach allem Bisherigen zu verneinen nicht umhin können. Die nachweisbar ungeschichtlichen Bestandtheile dieser Erzählung betreffen, wie wir gesehen haben, nicht blos das Aussenwerk oder einzelne untergeordnete Züge derselben, sondern ihren eigentlichen Kern und Mittelpunkt, ja der ganze Boden, auf dem sie sich bewegt, ist höchst unsicher, und der Raum für ein Faktum, welches ihr zur Erklärung dienen könnte, allem Anschein nach gar nicht vorhanden; wir brauchen aber auch gar kein solches Faktum, um ihre Entstehung denkbar zu finden, da sie nach allen Beziehungen aus dogmatischen Motiven und typischen Anschauungen vollkommen erklärbar ist. Wo alle negativen und positiven Merkmale des Unhistorischen in solcher Vollständigkeit zusammentreffen, wo andererseits alle Anzeichen für das Vorhandensein einer besondern thatsächlichen Grundlage fehlen, da wird eine besonnene Kritik zwar die Möglichkeit irgend eines faktischen Anlasses nicht schlechthin läugnen dürfen, um so mehr wird sie aber darauf bestehen müssen, dass seine Annahme die ganz überwiegende Wahrscheinlichkeit gegen sich hat, und dass jenes Faktum, wenn es statthatte, doch in unserem Bericht bis zur Unkenntlichkeit entstellt sein müsste.

Sehen wir von hier aus auf die Erzählung des ersten Kapitels von der Ergänzung des Apostelcollegiums zurück, so können wir jetzt mit Bestimmtheit aussprechen, was wir früher nur als

möglichen Fall setzten, dass auch diese Erzählung, selbst abgesehen von der angeblichen Rede des Petrus, so wie sie vorliegt, der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entspricht. Da die Apostel in dem hier angegebenen Zeitpunkt höchst wahrscheinlich noch gar nicht nach Jerusalem zurückgekehrt waren, so können sie sich auch nicht in dieser Zeit zu Jerusalem durch die Wahl des Matthias ergänzt haben, und da die Erwähnung dieser Maassregel in unserer Schrift mit der Pfingsterzählung in unverkennbarem Zusammenhang steht, da der Apostelverein vor dem Pfingsttage vervollständigt sein muss, damit alle seine Mitglieder an der Geistesausgiessung theilnehmen, so ist ihre Geschichtlichkeit ganz von der des Pfingstereignisses abhängig. Dass dem Verräther Judas ein Nachfolger gegeben wurde, soll damit nicht geläugnet werden; können wir uns auch für diese Annahme weder auf Apok. 21, 14 noch auf 1 Kor. 15, 5 berufen, so erhellt doch auch aus diesen Stellen, welcher Werth gerade auf die Zwölfzahl der Apostel, um ihrer typischen Bedeutung willen, gelegt wurde, und wie das *δώδεκα* zur stehenden Bezeichnung für den palästinensischen Apostelverein geworden war, welchen Paulus auch in einer Zeit, wo er jedenfalls nur noch eilf Mitglieder zählte [1]), mit diesem Namen bezeichnet. Aus diesem Gesichtspunkt erscheint es sehr natürlich, dass die Zwölfzahl nach dem Abgang des Verräthers ergänzt wurde; dass diess durch die Wahl des Matthias geschah, werden wir unserem Verfasser um so eher glauben dürfen, da dieser Name schwerlich ohne allen geschichtlichen Grund gesetzt werden konnte; auch die Anwendung des Looses bei der Wahl hat wenigstens nichts gegen sich. Aber dass jener Akt gerade in diesem Zeitpunkt, und nicht vielmehr erst später, nach der allmähligen Befestigung der kleinen Gemeinde, vorgenommen wurde, ist aus den angegebenen Gründen unwahrscheinlich.

Mit der Geschichtlichkeit des Pfingstereignisses fällt von selbst auch die Angabe unsers 41sten Verses von der plötzlichen Vermehrung der Gemeinde um 3000 Mitglieder. Lässt man freilich jene Wundererzählung als durchaus historisch gelten, so kann man über einen so raschen und glänzenden Erfolg nicht erstaunen, sondern eher darüber, dass ein so augenfälliges Wunder nicht noch grössere Wirkung gethan hat. Glaubt man sich dagegen genöthigt, auf die Thatsächlichkeit des Wunders zu verzichten, so

[1]) Manche Abschriften haben desshalb 1 Kor. 15, 5 *ἕνδεκα*.

wird man sich auch von der Ausbreitung des Glaubens an Jesum eine andere Vorstellung machen, und sie sich, der sonstigen Erfahrung gemäss, mehr als eine schrittweise denken müssen. Wie frühe die neue Gemeinde die hier angegebene Zahl erreichte, lässt sich natürlich auf diesem Standpunkt nicht ausmachen, dass aber auch überhaupt ihre Vermehrung wohl schwerlich nach dem Maassstab unserer Schrift vor sich gieng, ist von Baur[1]) mit Recht behauptet worden. Wenn diese Darstellung die Christengemeinde an Einem Tag von 120 Mitgliedern (1, 15) auf 3000 (2, 41), und in der Folge (4, 4) bis auf 5000 anwachsen lässt, so wendet Baur ein, die erste Zahl sei offenbar zu niedrig gegriffen, denn Paulus kenne 1 Kor. 15, 6 bald nach der Auferstehung eine Versammlung von mehr als 500 Brüdern, die beiden andern dagegen seien zu hoch, und schon die durch Stephanus veranlasste Verfolgung gestattete nicht, die Gemeinde in Jerusalem sich so gross zu denken, wie wir sie uns nach c. 2, 41. 4, 4. 5, 14. 6, 1. 7 denken müssten. Kann man nun auch sagen[2]), die 120 c. 1, 15 umfassen nicht die Gesammtheit der damaligen Christen, so ist doch immerhin zu beachten, dass unsere Schrift wenigstens von Christengemeinden ausser Jerusalem nichts weiss und nichts wissen kann (denn die Apostel haben Jerusalem nach c. 1, 4. 8 Ev. 24, 49 vor der Himmelfahrt nicht verlassen), während andererseits eine Versammlung von 500 Christen, wie sie Paulus erwähnt, mehr, als nur vereinzelte Anhänger des Gekreuzigten voraussetzt, die jerusalemitischen Christen müssten aber jedenfalls in ihrer überwiegenden Mehrzahl unter den 120 gewesen sein. Was die Verfolgung des Stephanus betrifft, so glaubt zwar Neander, es erhelle keineswegs, dass alle Christen in Jerusalem von derselben betroffen wurden. Allein aus c. 8, 1: *πάντες τε διεσπάρησαν πλὴν τῶν ἀποστόλων* erhellt allerdings, dass unser Verfasser die Sache so darstellen will; unter dieser Voraussetzung bliebe aber unbegreiflich, dass sich von Unruhen, durch welche mehr als 5000 Männer aus Jerusalem vertrieben wurden[3]), bei

[1]) Paulus S. 37.

[2]) Neander S. 72. Baumgarten I, 29. Lechler das apostol. u. d. nachapostol. Zeitalter S. 155 f.

[3]) Man hat zwar bezweifelt, ob alle am Pfingstfest Getauften zur jerusalemitischen Gemeinde gehört haben, aber wenigstens bei den 5000 c. 4, 4 ist diess offenbar die Meinung des Verfassers. Dass er übrigens auch c. 2, 41 nichts Anderes

Josephus keine Spur fände, noch unbegreiflicher freilich, dass während einer so heftigen und umfassenden Verfolgung die bekannten Häupter der verfolgten Parthei unangefochten unter den Augen der Gegner bleiben konnten. Wird endlich behauptet [1]), eine absichtliche Verkleinerung und Vergrösserung der Zahlen wäre für eine so kunstlose Darstellung, wie die unsrige, viel zu „pfiffig", so ist das ein Missverständniss. Es handelt sich hier nicht um viele Kunst und Absicht [2]), sondern einfach um die Annahme, dass der Verfasser der Apostelgeschichte nach einer pragmatischen Voraussetzung gearbeitet habe, durch welche der Thatbestand theilweise alterirt wurde, um das Gleiche, was Neander selbst bei Gelegenheit des Pfingstereignisses zugiebt [3]). Wurde einmal der Pfingsttag für den Stiftungstag der Gemeinde gehalten, so ergab sich ziemlich ungesucht und ohne viele „Pfiffigkeit" die Folgerung, dass sie vor jenem Zeitpunkt noch keinen bedeutenden Umfang gehabt haben könne, um so mehr aber am Pfingsttage selbst sogleich zu einem bedeutenden Umfang herangewachsen sein müsse. Die bestimmten Zahlangaben, wodurch unsere Darstellung diess ausdrückt, sind natürlich mehr oder weniger willkührlich, vielleicht auch zum Theil Ueberlieferungen oder Schätzungen entnommen, deren Quelle wir nicht kennen; doch tritt ebenso in den drei Tausenden c. 2, 41 die Drei, als die gewöhnlichste Rundzahl für eine kleinere Vielheit, hervor, wie in der Angabe über die 120 ersten Gemeindeglieder c. 1, 15 die Zwölfzahl der israelitischen Stämme und der Apostel: 120 sind 12 Decaden, auf jeden Apostel kommt eine. Dass es wirklich dieser Ideenzusammenhang war, der unsern Verfasser bestimmte, lässt sich natürlich nicht behaupten, aber doch wird aus dem Bemerkten die Möglichkeit einer unhistorischen Entstehung jener Zahlenangaben hervorgehen.

sagen will, wird theils durch die Analogie von c. 4, 4, theils durch den Zusammenhang der Stelle mit dem Folgenden wahrscheinlich.

[1]) Neander a. a. O.

[2]) Hier, sage ich, im Uebrigen werden wir später noch Gelegenheit finden, die angebliche Kunstlosigkeit unserer Schrift kennen zu lernen.

[3]) Finden wir doch ganz Aehnliches in verwandten Sagengebieten, wenn z. B. Nikomachus b. Porph. v. Pyth. 20 berichtet, dass Pythagoras durch seinen ersten Vortrag in Italien über 2000 Menschen gewonnen habe, die sofort, wie die ersten Christen, in Gütergemeinschaft zusammengelebt haben sollen. Weiteres hierüber im 3. Abschnitt der 3. Abtheilung.

3. Der innere Zustand der Urgemeinde; die Wunderthätigkeit der Apostel; die Gütergemeinschaft; Ananias und Sapphira.

Ueber den innern Zustand der jerusalemitischen Gemeinde äussert sich unsere Schrift in den drei kurzen allgemeinen Schilderungen c. 2, 42—47, c. 4, 32—37, c. 5, 11—16. Wollen wir aus diesen Schilderungen die bestimmteren Züge herausheben, so fallen uns ausser dem, was über die Anhänglichkeit der Gemeinde an die Apostel und die tägliche Feier ihrer gottesdienstlichen Versammlungen gesagt wird, drei charakteristische Angaben in die Augen: die fortdauernde Verbindung der neuen Gemeinde mit dem Judenthum, die apostolische Wunderthätigkeit und die urchristliche Gütergemeinschaft.

„Die Glaubigen, heisst es c. 2, 46, hielten sich jeden Tag einmüthig im Tempel auf, und ausserdem brachen sie in ihren Häusern das Brod." Demgemäss gehen auch gleich c. 3, 1 Petrus und Johannes um die Gebetsstunde in den Tempel; ebenso erscheinen die sämmtlichen Apostel c. 5, 21. 42 lehrend im Tempel, und c. 5, 12 wird die allgemeine Versicherung wiederholt: *ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος*. Dieser Angabe Glauben zu schenken haben wir um so mehr Grund, da die Apostelgeschichte auch später erklärt, dass sich die Urapostel und ihre Gemeinde streng an's mosaische Gesetz hielten (c. 15, s. u. c. 21, 20 ff.), und da alle sonstigen Nachrichten gleichfalls auf dieses Ergebniss hinführen[1]). Bedenklicher lauten die zwei andern Punkte. Wollen wir auch nicht auf die einzelnen Wundererzählungen eingehen, welche uns später in ihrem geschichtlichen Zusammenhang begegnen werden, so müssen wir doch schon an der allgemeinen Beschreibung der wunderthätigen apostolischen Wirksamkeit Anstoss nehmen. Nachdem zuerst c. 2, 43 der vielen von den Aposteln verrichteten Zeichen und Wunder kurz erwähnt war, wird c. 5, 12. 15 f. ausführlicher berichtet: „durch die Hände der Apostel geschahen in dem Volk viele Zeichen und Wunder, so dass man die Kranken auf die Strassen heraustrug und auf Lager und Ruhbetten niederlegte, damit beim Vorübergehen des Petrus wenigstens sein Schatten den Einen oder den Andern von ihnen treffe; und auch das Volk aus den benachbarten Städten kam in

¹) S. Baur Paulus S. 126 ff. Schwegler Nachap. Zeitalter I, 89 ff.

Menge nach Jerusalem mit Kranken und mit solchen, die von unreinen Geistern geplagt wurden; und diese wurden Alle gesund.“ Die neuere Apologetik hat es sich mit dieser merkwürdigen Stelle sehr leicht gemacht. In Neander's umfangreichem Werke findet sich über den wunderthätigen Schatten des Petrus kein Wort. Etwa aus dem Grunde, mit dem der Verfasser S. 72 f. die Uebergehung eines ähnlichen häcklichten Punkts, der wunderbaren Befreiung c. 5, 19, entschuldigt, dass er als Geschichtsschreiber berechtigt war, unter dem Erzählten die einem pragmatischen Zwecke angemessen scheinende Auswahl zu treffen? Dieser Grund möchte sich hören lassen, wenn der pragmatische Zweck des Geschichtsschreibers der sein dürfte, der Apologetik ihr Geschäft zu erleichtern, handelt es sich dagegen um den Pragmatismus unserer Schrift, so darf das Wunder, von dem wir reden, nicht übergangen werden, denn für ihn ist es nichts weniger als gleichgültig. Die Alles übersteigende apostolische Wunderkraft bildet einen wesentlichen Zug in dem idealen Bilde der Urgemeinde und zugleich (nach c. 5, 13 f.) den unmittelbaren Erklärungsgrund für jene Verehrung des Volks gegen die Apostel, die (V. 26) selbst dem Synedrium schonende Rücksichten gegen sie aufnöthigte. Einen solchen Zug hätte gerade der pragmatische Geschichtsschreiber am Wenigsten übergehen dürfen, wenn er ihm nämlich wirklich Glauben schenkte. Aber dieses mag selbst dem Neander'schen Supranaturalismus etwas schwer geworden sein. Ist eine Wunderkraft, die alle Kranke ohne Unterschied gesund macht (V. 16: ἐθεραπεύοντο ἅπαντες), schon an und für sich nach geläuterten Begriffen undenkbar, so steigert sich diese Undenkbarkeit zum völlig Magischen und Legendenhaften, wenn auch schon der blosse Schatten des Wunderthäters eine solche Wirkung ausüben soll. Dass der Schatten des Petrus diess wirklich gethan habe, wird zwar V. 15 nicht ausdrücklich gesagt; aber offenbar will unser Verfasser die Worte am Schluss des 16. Verses, οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες, auch auf den 15. bezogen, und den Glauben an die Wunderkraft jenes Schattens nicht als einen Aberglauben betrachtet wissen, den der Erfolg Lügen gestraft hätte. Wäre seine Meinung eine andere, so müsste er diess ganz nothwendig irgendwie andeuten, wenn er nicht absichtlich zu den gröbsten Missverständnissen Anlass geben wollte. Ist man aber unbefangen genug, diess anzuerkennen, genügt dann, um das Anstössige der magischen Wunderwirkung zu entfernen, Olshausen's Bemerkung: es sei frei-

lich nicht der Schatten des Petrus das Heilende gewesen, sondern die Gotteskraft in dem Apostel, aber da, wo kindlicher lauterer Glaube war, sei derselbe nicht beschämt worden [1]), oder auch die verwandte von Meyer: da die Wunderkraft Petri der Jesu analog war, so sei es allerdings denkbar, dass Petrus auch ohne vermittelnde körperliche Berührung heilte, sei aber dieser Erfolg seinem Schatten zugeschrieben worden, so sei Er an diesem Aberglauben unschuldig? Wo ist denn in unserem Bericht eine Spur davon, dass Petrus den Glauben der Kranken, ihre religiöse Gemüthsbeschaffenheit, irgendwie berücksichtigte, dass er je nach Befund derselben seine Wunderkraft übte oder zurückhielt, dass er sich überhaupt mit ihnen in eine bewusste, persönliche Beziehung setzte? Er geht vorüber, sein Schatten berührt die Wartenden, und alle gehen geheilt von dannen. Wo ist andererseits bei den Kranken jener „kindliche lautere Glaube", der gewiss sein darf, nicht beschämt zu werden? Sie hoffen gesund zu werden, wenn der Schatten des Apostels sie streift, das ist Alles. „Kindlich" ist diese Hoffnung allerdings, ja mehr als kindlich, aber „lauter" möchten wir einen Glauben nicht nennen, der sich statt des Geistigen an die sinnlichste Aeusserlichkeit hält, der vom Schatten eines Apostels Heilung erwartet. Welche Vorstellung endlich von der Wunder wirkenden Kraft, wenn sich diese wie eine elektrische Flüssigkeit, selbst durch den Schatten eines Apostels fortgeleitet, unterschiedslos auf alle Bedürftigen ergiessen soll! Dass solche Wirkungen für den Standpunkt der urchristlichen Zeit nichts Anstössiges hatten, wissen wir wohl, aber dass sie auch in der Wirklichkeit möglich waren, werden wir doch nicht glauben sollen; die Analogie der Wunderkraft Jesu wenigstens, auf die Meyer verweist, könnte nur dann etwas beweisen, wenn den analogen Erzählungen der evangelischen Geschichte nicht dieselben Bedenken entgegenständen, wie der unsrigen; so beweist sie nur, dass unser Bericht in demselben Geschmack gebildet ist, wie jene [2]).

[1]) Aehnlich Baumgarten z. d. St.

[2]) Eine albernere Antwort lässt sich auf die obige Ausführung nicht wohl geben, als die von Lange ap. Zeit. I, 87: Man müsse zwischen dem buchstäblichen und dem historischen Ausdruck unterscheiden, nach unserer Erklärungsweise müssten auch z. B. die Worte: der kleine Hut Napoleon's elektrisirte die Armee, bedeuten: „dieser Hut war wirklich eine Elektrisirmaschine" u. s. w.

Wie sich in den Wundern der Apostel die Macht des Geistes in äusserlich auffallenden Wirkungen darstellt, so bethätigt sich dieselbe Macht als eine die Gemüther beherrschende in dem inneren Einverständniss sämmtlicher Gemeindeglieder, das seinen höchsten Ausdruck, unserer Darstellung zufolge, in einer vollkommenen Gemeinsamkeit des Besitzes fand. Dass unser Verfasser eine solche berichten wolle, ist zwar bezweifelt worden. So bemerkt z. B. Neander (S. 39): da die ersten Christen keinen abgesonderten Mönchsverein bildeten, sondern in ihren früheren bürgerlichen Verhältnissen fortlebten, so könne man sich eine gänzliche Gütergemeinschaft nicht wohl bei ihnen denken; und auch in unserer Schrift selbst widersprechen die Stellen c. 5, 4. 6, 1. 12, 12 dieser Annahme. Diess ist auch ganz richtig, sofern es sich um den wirklichen Thatbestand handelt[1], und es lassen sich den angeführten in dieser Beziehung noch die weiteren Gründe von Baur (Paulus S. 31) beifügen, die Handlung des Barnabas, welcher der Gemeinde den Erlös aus seinem Acker schenkt, könnte c. 4, 36 nicht als etwas besonders Rühmliches ausgezeichnet sein, wenn eben dieses Verfahren als allgemeine Regel galt, und es sei undenkbar, wie in einer Gemeinde, die 5000 Männer zählt, Alle sogar ihre Häuser verkauft haben sollten, so dass also keiner mehr eine eigene Wohnung besessen hätte. Ebenso unläugbar ist aber auch, dass die Apostelgeschichte von einer wirklichen vollständigen Gemeinsamkeit des Besitzes redet. *Πάντες οἱ πιστεύοντες εἶχον ἅπαντα κοινὰ, καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον, καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσι, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχε* **(2, 44 f.).** *Οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά. Οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ὑπῆρχεν ἐν αὐτοῖς* **(vgl. dagegen c. 6, 1).** *Ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων* **(4, 32. 34). Diese Erklärungen lauten doch so allgemein und bestimmt, dass es ganz unmöglich ist, blos eine Beschreibung der christlichen Bruderliebe darin zu finden, welche die Ungleichheit des Besitzes durch unbeschränkte Mildthätigkeit ausglich. Man sagt uns wohl, es sei hier nicht Alles streng buchstäblich zu nehmen, unsere Schilderung sei *cum grano salis* zu**

[1]) Nur die Aeusserung des Petrus c. 5, 4, dass es Ananias frei stand, sein Gut zu behalten, möchten wir nicht anführen; diese war auch möglich, wenn die Gütergemeinschaft zwar allgemein, aber zugleich blos freiwillig war.

verstehen [1]), aber dieses Zugeständniss müsste so weit ausgedehnt werden, dass es einfacher und richtiger ist, statt dessen von einer ungeschichtlichen Uebertreibung zu sprechen. Denn wenn auch den ersten Christen eine Gütergemeinschaft im essenischen Sinn, als bindendes Gesetz ihres Vereins, allerdings nicht beigelegt wird, (vgl. c. 5, 4), so wird dagegen 4, 34 ganz unzweifelhaft gesagt, dass alle Häuser- und Güterbesitzer ihre Grundstücke zum gemeinen Besten verkauft haben. In der Wirklichkeit könnte diess aber doch nur ein verhältnissmässig kleiner Theil gethan haben, wenn die Gemeinde nicht sofort nahrungs- und obdachslos werden sollte; denn die verkauften Grundstücke mit Baumgarten (I, 69) auf solche zu beschränken, die ihren Besitzern entbehrlich waren, heisst die klaren Texteswortе misshandeln. Wir haben hier also nicht blos einen hyperbolischen Ausdruck, wie ihn sich Jeder leicht von selbst zurecht legt, sondern eine unhistorische Angabe, von der wir jedenfalls einen bedeutenden Theil in Abzug bringen müssen, um der Wirklichkeit näher zu kommen. Wie weit aber dieses Unhistorische geht, darüber sind bei dem Fehlen jeder andern Quelle höchstens unsichere Muthmassungen möglich. Es ist möglich, dass sich unter den ersten Christen manche befanden, die in religiöser Begeisterung und in Erwartung des nahen Gottesreichs, das der jetzigen Weltordnung ohnedem bald ein Ende machen sollte, ihr Vermögen verschenkten, ebenso denkbar ist aber auch, dass unserem Bericht gar keine bestimmte Thatsache, sondern nur die hohe Vorstellung einer späteren Zeit vom Zustand der ursprünglichen apostolischen Gemeinde [2]) zu Grunde liegt.

Welche Bedeutung die Gütergemeinschaft im Sinn unserers Schriftstellers für die Urgemeinde hatte, diess zeigt sich namentlich auch in der schweren Strafe, die wegen ihrer unredlichen Umgehung über Ananias und Sapphira verhängt wird, c. 5, 1—11. Dieser Vorfall ist nicht blos als Wunder, sondern noch weit mehr als dieses harte, dem evangelischen Geist wenig angemessene Strafwunder, einem grossen Theil der Ausleger mit Recht anstössig gewesen, und man hat sich bemüht, dieses Anstössige durch natürliche Erklärung zu entfernen, und den Tod der beiden Ehegatten als eine physische Wirkung der Erschütterung darzustellen,

[1]) Neander S. 40. Lechler a. a. O. S. 185 f.

[2]) Man vgl. darüber Baur a. a. O. S. 31 ff.

welche die Worte des Petrus bei ihnen hervorbrachten. Unbefangenere Exegeten, wie de Wette und Meyer, haben die Unzulässigkeit dieser Auskunft anerkannt, und namentlich Baur (Paulus S. 24 ff.) hat dieselbe gegen Neander mit einer Klarheit und Schärfe nachgewiesen, worauf dieser auch in der letzten Ausgabe die Antwort schuldig blieb. Es gehört auch wirklich viel dazu, um es natürlicher Weise wahrscheinlich zu finden, dass eine Wirkung, die jedenfalls sehr selten ist, wie der plötzliche Tod in Folge einer Gemüthserschütterung, zweimal binnen weniger Stunden, im Zusammenhang einer und derselben Begebenheit, sich wiederholt hätte; noch stärker aber ist es, ein so auffallendes Ereigniss auch dann noch für zufällig zu halten, wenn es von seinem Urheber vor seinem Hintritt mit völliger Sicherheit angekündigt ist, wie nach V. 9 der Tod der Sapphira. Haben sich nichtsdestoweniger selbst Supranaturalisten [1]) mit diesen Annahmen befreundet, so kann das nur beweisen, wie schwer es für die Denkweise unserer Zeit ist, in ein Faktum, wie das hier erzählte, sich zu finden. Wollen aber dieselben zugleich an dem wunderbaren Charakter und dem göttlich Beabsichtigten des Vorfalls festhalten, so ist das eine Halbheit, zu deren Widerlegung, nach Baur's erschöpfender Erörterung dieses Punkts, jedes weitere Wort zu viel wäre. Kann man sich zu dem Wunder, so wie es hier erzählt wird, nicht entschliessen, so bleibt nur übrig, die Geschichtlichkeit dieser Erzählung, so wie sie vorliegt, ganz aufzugeben, und wenn es sich allerdings schwer denken lässt, dass dieselbe blos aus dogmatischen Gesichtspunkten, auf rein mythischem Weg, entstanden sein sollte, wenn wir insofern irgend etwas Thatsächliches als ihren Kern vorauszusetzen geneigt sein müssen [2]), so lässt sich doch das Genauere über diesen Sachverhalt nicht mehr ausmitteln.

4. Die Urgemeinde und die Juden; die ersten Verfolgungen.

Der Eindruck, welchen das Auftreten der Apostel und der ersten apostolischen Gemeinde auf ihre jüdischen Landsleute machte, war der Apostelgeschichte zufolge ein sehr günstiger. Ihre ausgezeichnete Frömmigkeit gewann ihnen die allgemeine Zuneigung,

[1]) Wie Olshausen z. d. St. Neander S. 40 ff. Baumgarten I, 100 ff.
[2]) M. s. darüber Baur S. 23.

diese Zuneigung gieng aber wegen ihres höheren, besonders in der apostolischen Wundermacht sich offenbarenden Charakters in verehrungsvolle Scheu, ja in Furcht über. Diese beiden Züge werden schon in der Schilderung, welche die Pfingstbegebenheiten abschliesst, c. 2, 42 ff. hervorgehoben, und in gleicher Weise wiederholen sie sich c. 5, 11 ff.: *ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα . . ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος· τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ᾽ ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός* [1]. Wie weit diese Verehrung gieng, beweist am Besten V. 26 desselben Kapitels, wo es die Abgesandten des Synedriums nicht wagen, die Apostel mit Gewalt zu verhaften: *ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαὸν, ἵνα μὴ λιθασθῶσιν*, und c. 4, 21, wo das Synedrium selbst aus dem gleichen Grunde Bedenken trägt, den Aposteln zu nahe zu treten. Nichtsdestoweniger erzählt unsere Schrift von zwei Verfolgungen, welche die Häupter der neuen Gemeinde trafen, noch ehe die Opposition des Stephanus gegen den jüdischen Tempeldienst einen entschiedeneren Bruch mit dem Judenthum herbeiführte. Die Geschichte dieser Verfolgungen unterliegt jedoch so vielfachen Bedenken, dass wir uns ihrer genaueren Untersuchung nicht entziehen können.

Die erste derselben (c. 3, 1—4, 31) ist nach der Darstellung unserer Schrift durch ein Wunder veranlasst, das Petrus und Johannes an einem Lahmen verrichteten. Dieser Mensch, der von Geburt an lahm war, erlangt auf das Wort des Petrus augenblicklich den vollkommen gesunden Gebrauch seiner Glieder. Dass hiemit ein Wunder, und zwar ein absolutes Wunder erzählt werden soll, kann keinem Zweifel unterliegen. Selbst von den rationalistischen Auslegern haben die meisten [2] zugegeben, es sei hier ein *non liquet* auszusprechen, an dessen Stelle aber vielmehr die vollkommene Liquidität des übernatürlichen Erfolgs tritt; die verschollene Annahme, dass der Lahme ein blos verstellter Kranker gewesen sei, verdient keine Widerlegung. Ebendamit wird aber

[1]) Baur Paulus S. 22 will hier die *ἅπαντες* auf die vorher genannten *ἀπόστολοι* beschränken, so dass unter den *λοιποῖς*, die es nicht wagen', sich zu ihnen zu gesellen, auch die Masse der Christen, mit Ausnahme der Apostel, begriffen wäre. Da jedoch c. 2, 42. 44. 46 das beständige Beisammensein aller Gläubigen, die Apostel miteingeschlossen, ausdrücklich hervorgehoben ist, und da eben nur dieses auch der Natur der Sache entspricht, ziehe ich die gewöhnliche Erklärung vor, wornach die *ἅπαντες* alle Christen, die *λοιποὶ* die Nichtchristen sind.

[2]) Z. B. Heinrichs Exc. V. seines Commentars. Kuinöl z. d. St.

gleich der Anfang unserer Erzählung eines ungeschichtlichen Charakters überwiesen, mag nun irgend ein natürlich erklärbarer Vorfall den Anlass zu der Wundererzählung gegeben haben [1]), oder mag diese ohne eine solche Veranlassung aus dem Wunderglauben der Zeit und der Analogie verwandter evangelischer Erzählungen sich gebildet haben [2]). Wir brauchen daher kaum noch besonders auf den Umstand aufmerksam zu machen, dass die Heilung nicht einmal an die Bedingung des Glaubens von Seiten des Geheilten geknüpft wird. [3]) Das Magische des Wunders wird dadurch erhöht, da wir es aber auch im andern Fall für ungeschichtlich erklären müssten, so erscheint dieser Punkt unerheblich.

Gehen wir weiter zu den Verhandlungen des Synedriums fort, so haben auch diese einiges Unwahrscheinliche. Schon das kann auffallen, dass nach c. 4, 5 zur Untersuchung der Apostel nicht blos der gewöhnliche, sondern ein erweiterter Sanhedrin (s. Meyer z. d. St.) sich versammelt, wozu ausser den in Jerusalem wohnhaften regelmässigen Mitgliedern auch noch weitere aus dem übrigen Lande berufen sind [4]); doch erlauben die Ausdrücke

[1]) An einen solchen zu denken, erlauben Beispiele, wie das von Hume erwähnte, bei Strauss Glaubensl. I, 241 ff.

[2]) Zwar erzählen unsere Evangelien keine Lahmenheilung mit den näheren Umständen, um so stärker tritt dagegen das χωλοὶ περιπατοῦσιν im Allgemeinen hervor, s. L. 7, 22 par. Mt. 15, 31. Es lag nahe, dieses an einem einzelnen Fall zu specificiren, und das Wunder dadurch um so augenscheinlicher zu machen, dass der Geheilte von Mutterleib an lahm, und als ein solcher (nach c. 3, 2. 10. c. 4, 14. 16. 21 f.) der ganzen Stadt bekannt war. Für die nähere Ausmalung der Sache bot sich ein verwandter Vorfall, die Heilung des Paralytischen L. 5, 18 ff. als Vorbild; wie es hier V. 23 heisst: ἔγειρε καὶ περιπάτει, so bedient sich Petrus Apg. 3, 6 der gleichen Ausdrücke.

[3]) Denn was Baumgarten I, 73 f. von der stufenweise wachsenden Empfänglichkeit des Bettlers des Breiteren zu erzählen weiss, ist reine Phantasie, unsere Schrift bemerkt über seinen Gemüthszustand nur Eines, was allerdings auch eine Empfänglichkeit bezeichnet, nur leider keine Empfänglichkeit für geistliche Gaben: ἐπεῖχεν αὐτοῖς προςδοκῶν τι παρ' αὐτῶν λαμβάνειν.

[4]) Diess besagt nämlich das συνάγεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ. Εἰς = ἐν zu nehmen (Kuinöl u. A.) geht natürlich nicht, aber auch die Annahme von Heinrichs, Meyer und Neander (S. 69), dass die auswärtigen Mitglieder nur von ihren Landsitzen in der Nähe der Stadt kommen, ist gegen den Text: von einem συναχθῆναι εἰς Ἱερ. kann nur die Rede sein, wenn die συναχθέντες ihren amtlichen Wohnsitz nicht in Jerusalem haben, ob der Eine und der Andere zufälligerweise ausser der Stadt wohnte, kann hiebei nicht in Betracht kommen. — Im Uebrigen vgl. hiezu Baur a. a. O. S. 16.

V. 5: ἐγένετο δὲ συναχθῆναι u. s. f. auch die Deutung, dass die Versammlung des erweiterten Synedriums mit dem Verhör der Apostel nur zufällig zusammentraf. Nur wenn unsere Darstellung auch noch in anderer Beziehung Unzuverlässigkeit und Absichtlichkeit verrathen sollte, hätten wir Grund, in dem Glanz, mit welchem diese Versammlung des Synedriums umgeben wird, den Zweck zu vermuthen, dass dadurch das freimüthige und siegreiche Auftreten der beiden Apostel in ein um so helleres Licht gestellt werden solle [1]). — Bedenklicher ist ein anderer Umstand. Unter den Zusammenberufenen nennt unser V. 6: Ἄνναν τὸν ἀρχιερέα καὶ Καϊάφαν καὶ Ἰωάννην καὶ Ἀλέξανδρον καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ. Nun hatte aber Hannas nach Josephus (Ant. XVIII, 2) um diese Zeit die hohepriesterliche Würde längst verloren, und im Besitz derselben befand sich seit Jahren sein hier genannter Schwiegersohn, Joseph mit dem Beinamen Kaiaphas, nachdem zwischen beiden nicht weniger als drei Hohepriester ernannt und wieder abgesetzt waren. Dass Lukas dieses nicht gewusst haben sollte, konnten die Ausleger natürlich nicht zugeben, und so hilft man sich etwa mit der Bemerkung (Meyer z. d. St.): Annas, als ehemaliger Oberpriester, habe wohl ἀρχιερεὺς genannt werden können, dass Kaiaphas dieses auch war, setze Lukas als bekannt voraus. Allein bekannt ist diess nur uns, den Lesern des Josephus, keineswegs aber dem Leser der Apostelgeschichte, welcher ohne gelehrte Vorkenntnisse an unsere Schrift herantritt; dieser kann, so wie die Ausdrücke lauten, nicht anders als glauben, Hannas sei der funktionirende Oberpriester gewesen, Kaiaphas gehöre ebenso, wie Johannes und Alexander, zum hohepriesterlichen Geschlecht; ja auch wir können kaum umhin, dem Verfasser diese Vorstellung zuzuschreiben, da es doch eine allzu unnatürliche Ausdrucksweise wäre, den gewesenen Oberpriester mit dem Prädikat ἀρχιερεὺς voranzustellen, den wirklichen dagegen ohne eine solche Bezeichnung auf gleicher Linie mit einigen Dritten folgen zu lassen. Wir dürfen diess um so eher, da auch aus Luc. 3, 2 hervorgeht, dass unserem Schriftsteller die Ver-

[1]) Diese Vermuthung wird natürlich nicht widerlegt, sondern bestätigt, wenn man ihr mit Baumgarten I, 85 entgegenhält: ihre Urheber übersehen das hohe Interesse, welches Lukas an dem Vorgang nehmen musste und in seinen Lesern erwecken wollte. Sieht denn B. nicht, dass es gerade dieses Interesse ist, worauf die Möglichkeit einer Fiktion von uns gestützt wird?

hältnisse, um die es sich hier handelt, nicht genau bekannt gewesen sein können. — Was endlich den Gang der Verhandlungen betrifft, so hat Baur (a. a. O. S. 17) unsern V. 13 und 14 mit Recht auffallend gefunden. Dass die Synedristen das Verhältniss, in welchem die beiden Apostel zu Jesu gestanden waren, jetzt erst entdeckt hätten, ist nach allem bisher Erzählten ganz undenkbar, und doch erlauben die Worte: *ἐπεγίνωσκόν τε* u. s. w. keine andere Deutung. Auffallend genug ist aber auch, trotz Neander's Gegenrede (S. 69 f.), der Eindruck, welchen die Gegenwart des geheilten Lahmen auf die Versammlung macht. Die Untersuchung gegen die Apostel könnte sich doch nur auf Eines von beiden bezogen haben, entweder auf die Wirklichkeit des Wunders, oder auf seine Ursache, diejenigen, welche die Apostel zur Strafe ziehen wollten, müssen entweder vorausgesetzt haben, es sei gar kein Wunder geschehen, oder wenn sie diess zugeben, so müssen sie das Wunder für ein dämonisches erklärt haben. In dem ersten Fall waren die Apostel als Betrüger, in dem andern, nach dem mosaischen Prophetengesetz (Deut. 13), als Irrlehrer zu bestrafen [1]). Hätten nun die Synedristen das Wunder ganz geläugnet, so konnte sie allerdings der Anblick des Geheilten in Verlegenheit bringen. Indessen ist diese Annahme durch unsern Verfasser selbst ausgeschlossen. Wenn ganz Jerusalem den Geheilten als lahm von Mutterleib an kannte, so werden wohl auch die Priester den Bettler, der täglich am Tempelthor sass, als solchen gekannt haben, und wenn gleichfalls die ganze Stadt von seiner Heilung wusste (4, 16), müssen auch sie am Tag nach diesem Vorfall, mit der Untersuchung desselben eifrig beschäftigt, davon gewusst haben; sie erklären diess ja aber auch ganz ausdrücklich, denn nicht darüber werden die Apostel c. 4, 7 verhört, ob der Lahme wirklich geheilt sei [2]), sondern darüber, aus was Kraft er geheilt sei, die Realität des Wunders wird unbedenklich vorausgesetzt. Wie hätten auch sonst die Synedristen den Geheilten, dessen Gegenwart schon ihre Anklage widerlegen musste, vor ihre Versammlung mit vorladen oder darin dulden können? Ist dem aber so, wie kann dann der blosse Anblick des Geheilten die Richter in eine solche Bestürzung versetzen, dass

[1]) M. vgl. hiezu auch Baumgarten I, 86.

[2]) Die Worte dieses Verses: *ἐν ποίᾳ δυνάμει ..ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς*; scheinen auf L. 20, 2 zurückzuweisen, wo Jesus gefragt wird: *ἐν ποίᾳ ᾽εξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς*;

sie kein Wort mehr zu sagen wissen? Was erfahren sie denn dadurch, das sie nicht schon gewusst und anerkannt hätten? War denn durch seine Gegenwart bewiesen, dass das Wunder, im Namen Jesu an ihm verrichtet, ein göttlich gewirktes, dass die Behauptung des Petrus 4, 11 f. wahr sei? Wie lässt es sich endlich denken, dass die Synedristen das offene Bekenntniss abgelegt haben sollten: ὅτι γνωςὸν σημεῖον γέγονε δι᾽ αὐτῶν οὐ δυνάμεθα ἀρνήσασθαι? Diese Worte können nämlich nach allem Bisherigen nicht blos den Sinn haben, die Wirklichkeit der wunderbaren Heilung, ganz abgesehen von ihrem göttlichen oder dämonischen Ursprung, auszudrücken, sondern es muss eben das darin anerkannt werden, was die Synedristen vorher geläugnet hatten, dass die Apostel durch göttlichen Beistand ein Wunder gewirkt haben. Wie ist es aber denkbar, dass die versammelten Synedristen, auf ihrem Standpunkt, diess geglaubt, und selbst wenn sie es glaubten, dass sie es gesagt hätten? Ist es je erhört worden, dass eine eifersüchtige Hierarchie ihrer Stellung so sehr vergessen hätte, um in einer förmlichen Berathung das göttliche Recht ihrer Gegner zuzugeben? und widerspricht dem nicht das Lehrverbot, welches sofort erzählt wird, auf's Schreiendste? Dass Jemand der Wahrheit, die sich ihm aufdrängt, unredlicherweise sein Ohr verschliesst, ist allerdings häufig genug, aber dass Jemand einen Andern als ein Werkzeug Gottes anerkenne und ihn dennoch zu unterdrücken suche, diess widerspricht der Natur der Dinge und der allgemeinen Erfahrung. So etwas pflegen die Partheien in der Hitze des Streits einander zuzutrauen, in der Wirklichkeit kommt es nicht vor, nicht weil es zu schlecht, sondern weil es zu ungereimt ist.

Um schliesslich noch der Scene zu erwähnen, welche den Bericht über die erste Apostelverfolgung beendet, des Dankgebets der Gemeinde über ihre Befreiung (c. 4, 23 ff.), so hätte zwar der Umstand, dass eine freie Herzensergiessung von Vielen gemeinschaftlich gesprochen sein soll (V. 24), nicht viel auf sich. Der Schriftsteller nimmt sich keine unerlaubte Freiheit, wenn er die übereinstimmenden Aeusserungen der Einzelnen zu einer gemeinsamen Aeusserung zusammenfasst. Offenbar ungeschichtlich ist dagegen der Vorfall, der auf das Gebet folgt, V. 31: καὶ δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος, ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι· καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου. Die rationalistische Annahme (Heinrichs, Kuinöl), dass diess nur ein natürliches

Ereigniss sei, das zufälligerweise mit dem Schluss des Gebets zusammentraf, hat gewiss alle Wahrscheinlichkeit gegen sich; und können wir nun freilich die Wirklichkeit des Wunders, welches unser Verfasser berichten will, nicht zugeben, so liegt dafür die Vermuthung um so näher, dass die fromme Sage oder ein in ihrem Geist dichtender Schriftsteller die Wundererzählung erzeugt habe, um durch das Erdbeben die Erhörung des Gebets von Seiten Gottes auszudrücken. Ein Erdstoss war ein günstiges Omen, ein Zeichen der *praesentia numinis*, nicht blos bei den Heiden, sondern auch bei den Juden. Von jenen möge nur an Virgil Aen. III, 89 (*Da pater augurium, atque animis illabere nostris. Vix ea fatus eram, tremere omnia visa repente* u. s. w.) Ovid Metam. XV, 672 und andere Stellen, welche die Ausleger aus Anlass der unsrigen beibringen, von diesen an Jes. 6, 4 und an die rabbinischen Aussprüche erinnert werden, die Schöttgen z. u. St. anführt.

Auch das zweite Einschreiten der jüdischen Behörden gegen die Apostel ist durch ihre Wunderthätigkeit veranlasst, nur ist es diessmal nicht Ein bestimmtes Wunder, welches den Anlass giebt, sondern an die allgemeine Schilderung der apostolischen Wunderheilungen c. 5, 12—16 schliesst sich V. 17 die Erzählung an: *Ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ...ἐπλήσθησαν ζήλου καὶ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους.* Sämmtliche Apostel werden gefangen gesetzt, in der Nacht jedoch befreit sie ein Engel, und nachdem sie am andern Morgen wieder vor das Synedrium geladen sind, und sich ähnlich, wie früher, verantwortet haben, so werden sie auf den Rath des Gamaliel mit einer disciplinarischen Züchtigung und einem wiederholten Lehrverbot entlassen. An dieser Erzählung muss zunächst die Aehnlichkeit des Hergangs mit demjenigen bei der ersten Verfolgung auffallen, da sich diese Aehnlichkeit aus der Fortdauer derselben Verhältnisse nicht hinreichend erklärt. Auch hier der Anlass der Verhaftung die apostolischen Wunder; auch hier eine Verhaftung im Tempel (V. 26); auch hier die Verhafteten die Nacht über im Kerker; auch hier am andern Morgen nicht blos eine einfache, sondern eine möglichst vollständige Versammlung des Synedriums [1]); auch hier ein

[1]) Man vgl. mit c. 5, 21: *συνεκάλεσαν τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*, c. 4, 5: *συναχθῆναι αὐτῶν τοὺς ἄρχοντας καὶ πρεσβυτέρους καὶ γραμματεῖς εἰς Ἱερουσαλήμ.*

gefahrdrohendes Verhör, dessen Ende aber nur ist, dass die Beklagten mit einem fruchtlosen Verbot entlassen werden. Der Unterschied ist nur, wie Baur S. 18 richtig bemerkt, dass in diesem zweiten Theil Alles in einem höheren Maasstab angelegt ist. Die Veranlassung giebt statt eines einzigen Wunders eine ganze Masse von Wundern, die Verhaftung trifft statt des Petrus und Johannes die sämmtlichen Apostel, die Gefahr wird dringender, die Synedristen berathen sich über die Hinrichtung der Beklagten, und entlassen sie nicht mehr mit einer blossen Drohung, wie c. 4, 21, sondern mit einer wirklichen, wenn auch verhältnissmässig geringen Züchtigung; ebenso tritt aber auch die göttliche Hülfe augenscheinlicher hervor, ein Engel befreit die Verhafteten, und nachdem sie sich freiwillig wieder gestellt haben, erhebt sich die erste theologische Auktorität des damaligen Judenthums für ihre Duldung. Der Glaubwürdigkeit der Erzählung ist dieses ihr Verhältniss zu der früheren nicht eben günstig. „Kann man schon in dem einmal Vorgefallenen, bemerkt Baur S. 20, keinen natürlichen Hergang und Zusammenhang erblicken, wie gross wird die Unwahrscheinlichkeit, wenn derselbe Vorfall, gleichsam sich selbst überbietend, zum zweiten Mal sich ereignet haben soll!" Auch wir können diesem Urtheil nur beitreten.

Aber auch unsere Darstellung für sich genommen ist voll von Unwahrscheinlichkeiten. Dahin gehört vor Allem das Wunder, durch welches V. 19 die Apostel aus dem Gefängniss befreit werden. Ist das Eingreifen von Engeln in den Gang der Geschichte an und für sich schon ein sicheres Zeichen des Mythischen, so ist dieses Eingreifen überdiess im vorliegenden Fall ganz zwecklos, die von dem Engel Befreiten werden ja doch wieder verhaftet [1]. Dazu kommt noch, dass auch in den späteren Verhandlungen vor dem Synedrium auf die wunderbare Befreiung nicht die mindeste Rücksicht genommen wird, dass weder die Angeklagten auf diese augenscheinliche göttliche Ehrenerklärung sich berufen, noch die Richter einem so auffallenden und verdächtigen Umstand nachforschen — gewiss ein beispielloses Verfahren, wenn die Sache wirklich vorfiel. Darum nun aber mit älteren rationalistischen Auslegern zur natürlichen Erklärung seine Zuflucht zu

[1]) Was Baumgarten I, 107 f. hiegegen bemerkt, ist für uns zu überschwänglich, und mag füglich auf sich beruhen.

9*

nehmen, die Gefangenen durch einen Blitz oder ein Erdbeben, oder von einem geheimen Freunde mit Hülfe des Gefängnisswärters befreien zu lassen, diess geht natürlich (schon wegen V. 23) ebensowenig, als mit Neander (S. 726) an unserem Bericht die nöthige Bestimmtheit, Genauigkeit und Anschaulichkeit zu vermissen, und nur die Befreiung durch eine uns unbekannte göttliche Fügung festzuhalten. Der Bericht ist bestimmt und anschaulich genug: „der Engel des Herrn öffnete die Thüren, führte sie heraus und sprach zu ihnen“ — bestimmter und anschaulicher kann man sich gar nicht ausdrücken; nur einem solchen wird das nicht anschaulich sein, der sich vom Auftreten eines Engels überhaupt keine Anschauung zu machen weiss, weil er nicht an Engel glaubt. Was Neander's Ansicht von der rationalistischen unterscheidet, ist nur ihre Halbheit und Unbestimmtheit; wollen wir sie zu einer bestimmteren Vorstellung entwickeln, so führt sie entweder zu der Undenkbarkeit des Wunders, oder zu der Textwidrigkeit der natürlichen Erklärung zurück. Dabei hebt sie so wenig, als jene, über das Bedenken weg, dass die angebliche Befreiung in der weiteren Verhandlung vor dem Synedrium mit keiner Sylbe berührt wird. Von welcher Seite wir daher die Sache anfassen, wir können immer nur auf ihre Undenkbarkeit und Unwahrscheinlichkeit zurückkommen.

Verlassen wir nun diese ungeschichtliche und überdiess nutzlose Befreiung, um nach den geschichtlichen Gründen zu fragen, welchen die Apostel ihre Rettung zu verdanken hatten, so verweist uns unser Bericht auf den bekannten Rath des angesehenen pharisäischen Lehrers Gamaliel, welcher selbst seinerseits durch die Bemerkung (5, 17), dass die Verfolgung von den Sadducäern ausgieng, mit der ganzen Stellung der jüdischen Partheien zum Christenthum in Zusammenhang gesetzt wird. Indessen steht auch dieser Hergang, trotz seines geschichtlicheren Ausschens, keineswegs so fest, als man gewöhnlich annimmt. Vorerst ist klar, dass die Worte, welche unser Text dem Gamaliel in den Mund legt, von diesem unmöglich genau so gesprochen sein können, wie wir sie hier lesen. Diess erhellt unwidersprechlich aus der Erwähnung des Theudas V. 36. „Vor diesen Tagen, sagt hier Gamaliel, erhob sich Theudas u. s. w.; nach diesem, in den Tagen des (quirinischen) Census, Judas der Galiläer.“ Nun weiss allerdings auch die beglaubigte Geschichte von einem Theudas, der sich nach Jos. Ant. XX, 5, 1 für einen Propheten ausgab, und einen gros-

sen Volkshaufen beredete, mit Hab und Gut über den Jordan zu ziehen, der dann aber von den Truppen des Prokurators Cuspius Fadus überfallen, nach einem bedeutenden Blutbad unter seinen Anhängern gefangen, und enthauptet wurde. Dieser Theudas ist aber nicht blos nicht vor dem Aufstand des Judas und dem Census des Quirinus, sondern sogar noch später aufgetreten, als die hier erzählte Verhandlung des Synedriums stattgefunden haben müsste, unter der Regierung des Claudius (41—54 n. Chr.), und zwar ohne Zweifel in den späteren Jahren derselben, da Josephus unmittelbar an seine Erwähnung die Erzählung von der Abberufung des Fadus anknüpft. Von diesem Theudas kann daher Gamaliel nicht geredet haben; denn wenn einige von den Aelteren dem Josephus gegen die Apg. Unrecht geben wollten, so war diess ein ebenso verzweifelter Ausweg, als wenn Andere unsere Verhandlung in die Zeit des Claudius herabrückten, und das μετὰ τοῦτον V. 37 mit „ausserdem“ übersetzten. Die gewöhnliche Harmonistik nimmt daher an, der Theudas unserer Stelle sei von dem des Josephus verschieden, jener habe seine Rolle unter Herodes d. Gr. gespielt, dieser die seinige unter Claudius. Nun wäre es freilich ein eigenes Zusammentreffen, wenn sich zwei gleichnamige Männer etwa 50 Jahre von einander als Führer eines Aufstands bekannt gemacht hätten, namentlich da der Name Theudas bei den Juden nicht so sehr häufig gewesen zu sein scheint [1]. Doch möchte man sich ein solches Spiel des Zufalls immerhin gefallen lassen, da es nicht ganz ohne Beispiel ist, oder man möchte es sich auch mit der Vermuthung einiger älteren Ausleger [2]) erklären, dass der jüngere Theudas ein Enkel des älteren gewesen sei, der den Namen seines Grossvaters geführt, und dessen Unternehmen erneuert habe. Allein es handelt sich hier nicht blos um eine Wiederholung der Namen, sondern um eine Wiederholung des ganzen Vorgangs. Was unsere Schrift von Theudas berichtet, stimmt mit der Erzählung des Josephus so vollkommen zusammen, dass die meisten Züge geradezu identisch sind, die übrigen sich leicht ineinanderfügen und sich auf keinem Punkt wirklich wider-

1) Lightfoot hor. hebr. z. u. St. weiss aus dem Talmud noch zwei, Wetstein z. d. St. aus der jüdischen und klassischen Literatur drei oder vier Theudas zu nennen, die sich allerdings wohl noch um ein paar, wie der fabelhafte Schüler des Paulus bei den Valentinianern, vermehren liessen.

2) S. Poli Synopsis z. d. St.

sprechen [1]). Der Name des Aufrührers lautet in beiden Berichten gleich, sein Charakter ist nach beiden der eines vorgeblichen Propheten oder Messias [2]), die Zahl seiner Anhänger, in der Apg. auf 400 geschätzt, scheint sich zwar bei Josephus etwas grösser darzustellen, doch kann sie von Einer Schwadron Reiterei (die ἴλη betrug 128 Mann) in plötzlichem Ueberfall bewältigt werden, und jedenfalls sind derartige Schätzungen immer unsicher; der schliessliche Ausgang endlich ist nach beiden die Hinrichtung des Theudas und das Scheitern seines Unternehmens, und wenn die Apg. kürzer sagt, sein Anhang sei zerstreut worden, während Josephus bestimmter von Getödteten und Gefangenen berichtet, so schliesst beides sich nicht aus: ein Theil wird niedergehauen oder gefangen, die Mehrzahl zersprengt worden sein, diess müssten wir schon nach den näheren Umständen des Ueberfalls, wie sie Josephus erzählt, vermuthen. Wo sich zwei Berichte in dieser Art decken, und nur in den Zeitangaben von einander abweichen, da müsste die Verschiedenheit der Ereignisse, von denen sie reden, ganz untadelhaft bezeugt sein, wenn wir das Recht haben sollten, wirklich verschiedene Vorgänge und nicht blos einen Irrthum in der Zeitbestimmung vorauszusetzen. Wenigstens wird man sich vergeblich nach einem Beispiel umsehen, wo zwei glaubwürdige Erzählungen verschiedener Vorfälle zu einander in dem Verhältniss ständen, wie der lukanische Bericht über Theudas zu dem des Josephus. Nun nennt aber im vorliegenden Fall keiner

1) Hier die Belege:

Apg. *Θευδᾶς λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, ᾧ προσεκλίθη ἀριθμὸς ἀνδρῶν ὡσεὶ τετρακοσίων· ὃς ἀνῃρέθη καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν.*

Jos. *Φάδου τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος γόης τις ἀνὴρ, Θευδᾶς ὀνόματι, πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον, ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ. Προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι, καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾳδίαν καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν. οὐ μὴν εἴασεν αὐτοὺς τῆς ἀφροσύνης ὄνασθαι Φάδος, ἀλλ᾽ ἐξέπεμψεν ἴλην ἱππέων ἐπ᾽ αὐτοὺς, ἥ τις ἀπροσδόκητος ἐπιπεσοῦσα πολλοὺς μὲν ἀνεῖλε πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν· αὐτόν τε τὸν Θευδᾶν ζωγρήσαντες ἀποτέμνουσι τὴν κεφαλήν.*

2) So werden die Worte: *λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν* nicht blos durch Josephus, sondern auch durch Apg. 8, 9 und durch die Parallelisirung der Apostel mit Theudas erklärt.

von unsern beiden Zeugen zwei Aufrührer Namens Theudas, sondern jeder nur einen einzigen, dass es zwei waren, wird nur aus der Unvereinbarkeit ihrer Zeitangaben erschlossen. Es liegt am Tage, dass dieser Schluss nur dann auf Sicherheit und Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann, wenn die Glaubwürdigkeit der beiden Berichterstatter, und namentlich ihre Kenntniss der späteren jüdischen Geschichte und Zeitrechnung, keinem Zweifel Raum lässt. Nun haben wir allerdings bei Josephus allen Grund, seinen Angaben in dieser Beziehung zu vertrauen, dagegen giebt uns der Verfasser der Apostelgeschichte für die unbedingte Richtigkeit der seinigen nicht allein keine Bürgschaft, sondern wir haben auch im Bisherigen schon hinreichende Gelegenheit gehabt, uns von seiner vielfachen Unzuverlässigkeit zu überzeugen, im weiteren Verlauf dieser Untersuchung wird sie sich uns noch weiter bestätigen, und dürfen wir hier schon seine Identität mit dem Verfasser des Evangeliums voraussetzen, so beweist der Census des Quirinus ganz schlagend, was wir von seiner chronologischen Genauigkeit zu erwarten haben. Unter solchen Umständen sollte man in der That kein Wort weiter darüber zu verlieren brauchen, dass den beiden Berichten nur eine und dieselbe Thatsache zu Grunde liegt, die eben in dem einen von ihnen, dem der Apostelgeschichte, an einen falschen Ort gestellt ist.

Sollte aber dieser Beweis je noch einer Verstärkung bedürfen, so erhielte er sie durch die Erwägung, wie unwahrscheinlich es ist, dass Josephus den älteren Theudas, wenn es einen solchen gab, mit Stillschweigen übergangen hätte. Ein Schriftsteller, der sich über die Aufstandsversuche seit der Zeit des ersten Herodes so genau unterrichtet zeigt, und der auch weit unbedeutendere Vorfälle auf's Gewissenhafteste verzeichnet, würde einen nach so langer Zeit noch allbekannten Aufwiegler sicher berührt haben. Aber vergeblich bemüht man sich, unter den aus Josephus bekannten Aufrührern einen zu finden, auf den die Beschreibung der Apostelgeschichte zuträfe. Sonntag [1]) sucht unsern Theudas in dem Simon, der nach Josephus (Ant. XVII, 10, 6. B. J. II, 4, 2) im Todesjahr Herodes des Grossen einen Aufstand erregte, indem er annimmt, dieser Simon habe früher Theudas geheissen. Wäre aber auch diese Annahme weniger willkührlich, als sie ist, so war doch das räuberische Treiben

[1]) Stud. u. Krit. 1837, 3, 638 ff.

eines Thronprätendenten, wie Simon, mit dem Auftreten der Apostel lange nicht so passend zu vergleichen, wie das Unternehmen eines Mannes, der sich selbst für einen Propheten und Wunderthäter ausgab, wie der Theudas des Josephus; gerade um ein Wunder handelt es sich ja bei der Untersuchung gegen die Apostel, und wenn der Erfolg gegen sie entschied, so war gerade dasselbe von ihnen dargethan, was Josephus von seinem Theudas aussagt, dass er ein Goët gewesen sei. Ueberdiess hatte Simon ein Heer von weit mehr als 400 Mann, das von den vereinigten Truppen der Römer und des Herodes nur in einer langen und blutigen Schlacht überwältigt werden konnte. Ebenso unhaltbar ist die Vermuthung von Wieseler[1]), unser Theudas sei der Schriftgelehrte Matthias, der in Verbindung mit Judas, dem Sohne des Sariphäus, kurz vor dem Tode des Herodes, etwa vierzig seiner Schüler veranlasste, den Adler, welchen Herodes über dem Tempelthor aufgestellt hatte, herabzustürzen, und dafür sammt seinen Genossen mit dem Leben büsste[2]). Der Name machte zwar hier geringere Schwierigkeit, denn מַתְּיָה könnte mit Θεόδοτος oder Θευδᾶς übersetzt sein, dagegen erscheint die Sache weit unbedeutender, als der Aufstand unsers Theudas, und von allen den Zügen, deren die Apostelgeschichte erwähnt, passt kein einziger auf dieselbe, nicht das λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν, nicht der Anhang von 400 Männern, nicht das διελύθησαν. Wenn endlich Zuschlag[3]) den Theudas der Apg. für dieselbe Person mit dem Theudion hält, der sich nach Jos. Ant. XVII, 4 in eine Verschwörung gegen Herodes d. Gr. einliess, so weiss er doch die Angaben der Apostelgeschichte auf diesen Theudion nur mit Hülfe der Vermuthung zu beziehen, dass derselbe wohl auch bei dem Aufstand betheiligt gewesen sein werde, der nach dem Tode des Herodes in Idumäa ausbrach[4]). Aber diess ist eben eine ganz leere und willkührliche Hypothese, statt der es weit einfacher wäre, bei der unbestimmten Möglichkeit eines unbekannten Theudas stehen zu bleiben, da uns die angebliche Betheiligung Theudion's bei dem idumäischen Aufstand um nichts bekannter ist; zudem ist unser Theudas offenbar nicht blos ein Theilnehmer, sondern das

[1]) Synopse d. Ev. 103 ff.

[2]) Jos. Ant. XVII, 6, 2 f. B. J. I, 33, 2 f.

[3]) Theudas Anführer eines 750 R. in Palästina erregten Aufstands. Cassel 1849.

[4]) Jos. Ant. XVII, 10, 10. B. J. II, 5, 3.

selbständige Haupt einer Unternehmung, bei der er sich als Prophet an die Spitze stellt, und sein Anhang beläuft sich auf etwa 400 Mann, während die idumäischen Empörer auf 10,000 angegeben werden [1]). Höchst auffallend bleibt endlich bei all diesen Annahmen der Umstand, dass Josephus bei dem älteren Theudas dieses seines, wie es nach unserer Stelle scheint bekannteren, Namens nicht erwähnt hätte, während er diess doch schon desshalb thun musste, um einer Verwechslung mit seinem jüngeren Namens- und Schicksalsgenossen ausdrücklich zu begegnen. Alle derartige Versuche sind daher als verfehlt zu betrachten, und können nur zur Bestätigung der Ansicht dienen, dass sich unser lukanischer Theudas von dem des Josephus nur durch den Anachronismus unterscheidet, den sich unser Verfasser bei seiner Erwähnung erlaubt hat.

Ist aber hiernach unläugbar, dass unsere Schrift dem Gamaliel V. 36 Worte in den Mund legt, welche dieser nicht gesprochen hat und nicht gesprochen haben kann, so haben wir kein Recht mehr, für den übrigen Inhalt von Gamaliel's Rede eine wesentlich treue Berichterstattung vorauszusetzen [2]). Dass sie schlechthin ungeschichtlich sei, kann man freilich aus jenem Verstoss noch nicht schliessen; es wäre an sich immerhin möglich, dass unser Verfasser einen älteren richtigeren Bericht vor sich gehabt und durch V. 36 nur erweitert hätte. Aber ebenso möglich ist auch, dass die ganze Rede nur von ihm herrührt, denn wenn es einem Geschichtschreiber einmal nichts ausmacht, den handelnden Personen Aeusserungen in den Mund zu legen, die sie nicht gethan haben, so ist durchaus nicht zu vermuthen, dass er in dieser Beziehung bei ganzen Reden bedenklicher sein werde, als bei einzelnen Sätzen. Wir müssen daher vorerst wenigstens die Möglichkeit behaupten, dass unser Verfasser, nach der Sitte der alten Geschichtschreiber, die Rede Gamaliel's frei componirt hat, und es fragt sich, wie viel von derselben überhaupt der Geschichte angehört, und ob Gamaliel namentlich den Ausspruch zu Gunsten der christlichen Sache V. 38 f. gethan hat?

Dass wir zu diesem Zweifel Grund haben, wird sich zeigen, wenn wir das Verhältniss in's Auge fassen, in welchem die jüdischen Partheien in unsern beiden Erzählungen der neuen Chri-

[1]) Zuschlag's Erklärung dieses Umstands S. 24 f. kann schwerlich genügen.
[2]) Neander 75. Meyer z. d. St.

stensekte gegenüber erscheinen. Als die Urheber der Verfolgung gegen die Christen nennt c. 4, 1 die Sadducäer. Ebenso heisst es c. 5, 17: *ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, ἐπλήσθησαν ζήλου.* Als Grund dieses Hasses wird c. 4, 2 angegeben, die Sadducäer seien unwillig gewesen *διὰ τὸ διδάσκειν αὐτοὺς τὸν λαὸν καὶ καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.* Dagegen ist es der Pharisäer Gamaliel, die erste Auktorität seiner Parthei in jener Zeit, welcher durch seine Fürsprache die Apostel der drohenden Gefahr entzieht, und die verhältnissmässig günstige Entscheidung des Synedriums auswirkt. Dieser Sachverhalt ist aber gar nicht wahrscheinlich. Kurze Zeit vor unserem Ereigniss, beim Process Christi, sind es gerade die Pharisäer, welche seine Verurtheilung vorzugsweise betreiben (Mt. 27, 62. vgl. 12, 14. 21, 45. 22, 15), wie ja auch die reformatorische Polemik Jesu hauptsächlich gegen diese Parthei gerichtet ist. Ebenso ist es nach der Hinrichtung des Stephanus ein pharisäischer Eiferer, ein Schüler desselben Gamaliel, von welchem unserer Stelle zufolge der Rath zur Duldung ausging, der die Christenverfolgung im Auftrag der jüdischen Oberbehörde in Judäa und über die Grenzen Judäa's hinaus auf's Leidenschaftlichste betreibt (Apg. 8, 1. 4. 9, 1 f. 21. 22, 5. Gal. 1, 13 f. u. a. St.). Unmittelbar vor und nach unserem Vorfall erscheinen also die Pharisäer als die Hauptgegner des neuen Messias und seiner Anhänger. Ist es nun glaublich, dass in der Zwischenzeit die Stellung der Partheien eine ganz andere gewesen sei, die Sadducäer die Gegner, die Pharisäer die Beschützer der Christensekte? — denn das Verhalten des Gamaliel oder das des Saulus von dem ihrer Parthei zu trennen, verbietet das hohe Ansehen des Einen und die amtliche Bevollmächtigung des Andern. Man könnte etwa denken, nachdem Jesus gefallen war, sei der pharisäische Hass für den Augenblick befriedigt gewesen, die Gesetzesfrömmigkeit der Urgemeinde habe ihn beschwichtigt, und erst das Auftreten des Stephanus gegen Tempeldienst und Gesetz habe ihn wieder angefacht[1]). Diess ist aber nach der ganzen Natur solcher Partheikämpfe nicht wahrscheinlich. Eine mächtige hierarchische Parthei, von einem kühnen Reformator bis auf's Blut angegriffen, in ihrem Princip und in ihrer Existenz auf's Entschiedenste bedroht, verzeiht nicht so schnell, dass sie gleich nach dem Tode

[1]) So Lechler S. 199.

dieses Gegners seine Anhänger, welche in ihm den Messias verehren, unter ihren Schutz nähme. Ebensowenig würde aber jene Vorstellung der Absicht unsers Verfassers entsprechen. Wie sich dieser die Sache gedacht haben will, zeigt am Besten seine Behauptung, c. 5, 17, dass der Hohepriester, welcher die Apostel vor Gericht zog, zur Parthei der Sadducäer gehört habe. Weder Hannas noch Kaiphas können Sadducäer gewesen sein, denn im Process Christi erscheinen beide an der Spitze der pharisäischen Parthei; dass ihre Familie zu dieser gehörte, kann man auch aus Josephus Ant. XX, 9, 1 abnehmen, der es bei Erwähnung des jüngern Ananus, eines Sohns von dem unsrigen, als etwas Besonderes, und als einen Erklärungsgrund seiner Gewaltthaten anführt, er habe sich zu den Sadducäern gehalten. Ebenso gewiss ist aber, dass unser Verfasser a. a. O. den Hannas zum Sadducäer macht. *Ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς*, sagt er, *καὶ οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, ἐπλήσθησαν ζήλου.* Darin liegt doch sehr bestimmt, dass eben die sadducäische Parthei die Genossenschaft desselben gebildet habe; wollte der Schriftsteller nur eine vorübergehende Verbindung des Hannas mit den Sadducäern für einen einzelnen Fall bezeichnen, so konnte er sich unmöglich so ausdrücken. Hieraus folgt aber weiter, dass derselbe an eine Veränderung der Partheistellungen im Verhältniss zum Christenthum durchaus nicht gedacht hat. Wäre ihm der wahre Sachverhalt überhaupt bekannt gewesen, so würde er den Hannas nicht zum Sadducäer machen. Dass er dieses thut, beweist zur Genüge, wie wenig seine Darstellung geschichtlichen Grund hat. Um so näher mochte sie ihm durch anderweitige Voraussetzungen gelegt sein. Zunächst könnte man darin den Einfluss späterer Verhältnisse erkennen. In der späteren Zeit scheint nämlich allerdings das Verhältniss zwischen der herrschenden pharisäischen Parthei und der jerusalemitischen Gemeinde ziemlich friedlich gewesen zu sein, wogegen es nach Jos. Ant. XX, 9, 1 eben die Sadducäer unter dem jüngeren Hannas gewesen wären, welche Jakobus den Gerechten zum Tode brachten. Man könnte denken, diese späteren Verhältnisse seien von unserem Verfasser fälschlich auf die ersten Jahre nach dem Tod Christi übertragen, und der ältere Hannas werde, wenn er der sadducäischen Parthei zugezählt wird, mit seinem gleichnamigen Sohn verwechselt. Da jedoch in der Stelle des Josephus die Erwähnung des Jakobus aus einer Glosse zu stammen scheint, Hegesipp dagegen bei Eus. K. G. II, 23, 4

die Pharisäer als seine Hauptverfolger darstellt, so möchte ich hierauf kein Gewicht legen. Um so wahrscheinlicher ist das rein dogmatische Motiv unserer Darstellung, auf welches **Baur** S. 34 hindeutet. Wir sehen auch aus c. 23, 6 ff. (vgl. c. 21, 20 ff. 24, 15. 25, 8) welchen Werth unsere Schrift darauf legt, die Frage über die Auferstehung als den Hauptstreitpunkt zwischen den Christen und ihren jüdischen Gegnern zu bezeichnen, dagegen die über die Fortdauer des Mosaismus zurücktreten zu lassen, die Differenz zwischen Christenthum und Judenthum der zwischen Pharisäismus und Sadducäismus, rechtgläubigem und ungläubigem Judenthum unterzuordnen, das Christenthum zugleich mit der pharisäischen Orthodoxie zu einer Fraktion des rechtgläubigen Judenthums zu machen, welche ebenso, wie jene, von dem gemeinsamen Gegner, dem Sadducäismus, bekämpft wird. Der gleiche Gesichtspunkt ist es unverkennbar, welcher auch unsere Darstellung beherrscht. Da die Christen rechtgläubige Juden sind, so können es nur die vom wahren Judenthum Abgefallenen, die Sadducäer sein, von denen sie verfolgt werden, und der Grund dieser Verfolgung kann nur in **der** Lehre liegen, welche nach der Darstellung unsers Verfassers überhaupt die eigentliche Unterscheidungslehre zwischen dem orthodoxen und dem heterodoxen Judenthum bildet, in der Lehre von der Auferstehung; diejenigen dagegen, welche die Verfolgten in Schutz nehmen, dürfen nur auf der Seite gesucht werden, welche in jenem Hauptpunkt mit den Christen einverstanden ist, und gemeinschaftlich mit ihnen dem sadducäischen Unglauben gegenübersteht, auf der pharisäischen. Auf den einzelnen Fall angewendet: der, welcher die Apostel vor Gericht zieht, wird ein Sadducäer, der, welcher ihre Loslassung auswirkt, ein Pharisäer, am Passendsten natürlich der angesehenste und einflussreichste Mann dieser Parthei, ein Gamaliel, sein müssen. So erklärt sich unsere Darstellung zur Genüge, nur um so deutlicher tritt aber ihr unhistorischer Charakter an's Licht.

Bringen wir nun von unsern beiden Erzählungen alles das in Abzug, was sich uns als undenkbar oder unwahrscheinlich erwiesen hat, die Entstehung der Verfolgungen aus dem Hass der sadducäischen Parthei, die Wunder, welche sie veranlasst haben sollen, das Nähere von den Verhandlungen des Synedriums, die wunderbare Befreiung der Apostel durch den Engel, und ihre natürliche, aber darum nicht minder unwahrscheinliche Befreiung durch Gamaliel, die wunderbare Schlussscene der ersten Erzählung,

so bleibt als der Rest derselben nur das übrig, dass in der ersten Zeit der jerusalemitischen Gemeinde, zu zwei verschiedenen Malen, erst Petrus und Johannes, dann die sämmtlichen Apostel vor das Synedrium geladen werden, aber nach standhafter Verantwortung, das erste Mal mit einer Drohung, das andere Mal mit einer disciplinarischen Züchtigung davonkommen. Ebendamit sind sich aber die beiden Vorfälle so nahe gerückt, dass sich unwillkührlich der Verdacht aufdrängt, sie seien nur verschiedene Darstellungen desselben Vorfalls; denn dass zuerst nur Petrus und Johannes, nachher alle Apostel in Untersuchung kommen, und dass bei der letzteren Veranlassung die Drohung der Synedristen zur körperlichen Züchtigung fortgeht, diess sind so unwesentliche Unterschiede, und sie erklären sich so vollständig aus einer Steigerung der ersten Schilderung in der zweiten, dass sie zur Annahme einer doppelten Apostelverfolgung keinen genügenden Grund abgeben. Ist es nun durchaus nicht glaublich, dass sich ein und derselbe Vorfall, mit den gleichen oder ganz ähnlichen Nebenumständen, in der Wirklichkeit zweimal in so kurzer Zeit zugetragen hätte, um so gewöhnlicher dagegen, dass die Ueberlieferung eine und dieselbe Begebenheit in verschiedenen Wendungen berichtet, und dass Spätere die verschiedenen Darstellungen der gleichen Begebenheit für ebensoviele verschiedene Begebenheiten ansehen, so würden wir, so weit wir bis jetzt sind, nur vermuthen können, auch in unserem Fall sei es so gegangen, und die geschichtliche Grundlage unserer Erzählungen sei darauf zurückzuführen, dass nicht sehr lange nach der Bildung der ersten Gemeinde die Apostel oder einige derselben vor die jüdische Obrigkeit gefordert, aber ohne strengere Massregeln wieder entlassen wurden.

Wir müssen indessen noch einen Schritt weiter gehen. Eine ähnliche Verfolgung, wie unsere beiden, welche aber den Petrus allein betraf, wird im zwölften Kapitel unserer Schrift berichtet. Nachdem König Herodes (Agrippa I 37—44 n. Chr.) den Apostel Jakobus hatte enthaupten lassen, warf er auch den Petrus in's Gefängniss. Dieser wurde jedoch des Nachts durch einen Engel befreit, und konnte sich aus Jerusalem flüchten. Nicht lange nachher wurde Herodes, als er in Cäsarea die vergötternden Huldigungen des Volks in Empfang nahm, vom Engel des Herrn geschlagen und starb am Würmerfrass. Auch diese Erzählung hat manches Mythische. So zunächst in dem, was sie über den Tod des Herodes Agrippa meldet. Dasselbe Ereigniss wird auch von

Josephus Ant. XIX, 8, 2 berichtet. Nach seiner Darstellung gieng der König nach Cäsarea, um Spiele zu Ehren des Kaisers zu geben. Als er bei dieser Gelegenheit in glänzendem Gewand erschien, wurde er von Einigen aus seiner Umgebung als Gott begrüsst. Diese Schmeichelei wies er nicht zurück. Nach wenigen Augenblicken jedoch sah er einen Uhu über sich sitzen, den gleichen Vogel, der ihm früher seine Erhebung auf den Thron bedeutet hatte, und dem schlimmen Vorzeichen folgten alsbald heftige Leibschmerzen, an denen er nach fünf Tagen starb. Wir können nun zwar diesen Bericht dem unsrigen nicht unbedingt vorziehen. Mag auch Josephus die Veranlassung zu dem prunkenden Auftreten des Agrippa vielleicht richtiger angeben, als unsere Schrift, die ihn V. 20, schwerlich in Uebereinstimmung mit den Verhältnissen eines römischen Vasallen, die Phönicier mit Krieg überziehen oder bedrohen lässt, so sieht dafür der weissagende Uhu des Josephus noch mythischer aus, als der Engel des Herrn, von dem unsere Schrift redet. Dieser lässt sich, da er nichts äusserlich Wahrnehmbares ist, sehr leicht als subjektiv pragmatische Zuthat des Erzählers ausscheiden, die vorbedeutende Erscheinung des Uhu dagegen ist eine objektive Thatsache, die offenbar ungeschichtlich vielleicht nur aus der Umdeutung des Engels in ein Omen nach römischem Geschmack entstanden ist. Dagegen kommt die Angabe des Josephus über die Todesart des Agrippa der Wahrheit ohne Zweifel näher, als die der Apostelgeschichte. Der Würmerfrass, woran ihn diese sterben lässt, kommt in der Wirklichkeit nicht vor, denn die φθειρίασις, die man daraus gemacht hat, ist etwas Anderes; dagegen ist er die gleiche Krankheit, an welcher nach 2 Makk. 9, 9 ff. Antiochus Epiphanes, dieses Muster eines gottlosen Fürsten, gestorben sein soll [1]), welcher nach Josephus (B. J. I, 33, 5. Ant. XVII, 6, 5) auch der den Pharisäern so verhasste Herodes d. G. erlegen war, und zeigt sich in eben jener Stelle 2 Makk. auch für die Angabe des Josephus das Vorbild (die Krankheit des Antiochus fängt mit Leibschmerzen an, und endigt mit Würmerfrass), so ist doch in diesem Fall das Wahrscheinlichste, dass der schnelle Tod des Agrippa, dessen Geschichtlichkeit wir jedenfalls festhalten müssen, durch den von Josephus genannten oder durch einen ihm ähnlichen

[1]) Und zwar ebenso, wie Agrippa, wegen seines θνητὸν ὄντα ἰσόθεα φρονεῖν ὑπερηφάνως.

Krankheitsanfall veranlasst wurde, und dass eben diese Todesart, in Verbindung mit der vorangegangenen Selbstüberhebung des Fürsten, zu der Vergleichung mit Antiochus Epiphanes und Herodes d. Gr. Anlass gab, aus welcher erst das σκωληκόβρωτος unserer Stelle hervorging. Sollte die letztere Wendung nur der christlichen Ueberlieferung angehört haben, so hätte wohl bei ihrer Entstehung das Interesse mitgewirkt, den Christenverfolger mit dem allbekannten und verabscheuten älteren Religionsverfolger in Parallele zu stellen; fand sie sich auch in der jüdischen, so lag diese Parallele um so näher [1]).

Wichtiger ist es, dass auch die Befreiung des Petrus aus dem Kerker in der Apostelgeschichte ein durchaus mythisches Motiv hat; denn den Engel, welcher ihn herausführt, zu einem menschlichen Freunde zu machen, geht hier noch weit weniger, als im fünften Kapitel. V. 6. 7. 10 sind ja wie darauf berechnet, jede derartige Möglichkeit auf's Bestimmteste auszuschliessen [2]). Andererseits ist die Art der Befreiung so magisch, das Wunderbare derselben wird mit solcher Absichtlichkeit zur Schau gestellt, dass es auch dem Supranaturalisten in unserem Fall schwer wird, dem Texte sein Recht zu lassen, und selbst ein Neander (S. 183), ohne des Engels mit einer Sylbe zu erwähnen, bemerkt nur: „während dessen wurde Petrus durch besondere Fügungen Gottes aus der Gefangenschaft befreit". Worin diese Fügung des Näheren bestand, hat Baur wohl richtig herausgefunden, wenn er a. a. O. S. 161 f. vermuthet, die Hinrichtung des Jakobus dürfte doch nicht so populär gewesen sein, als Agrippa sich dachte, und aus diesem Grunde sei Petrus unerwarteter Weise wieder freigelassen worden. Sollte diese Vermuthung zu unsicher erscheinen, so müssten wir uns der näheren Bestimmung über die Art und die Gründe jener Befreiung ganz enthalten. Man könnte zwar vielleicht geneigt sein, von unserer Erzählung wenigstens das stehen zu lassen, dass dem Apostel eine nächtliche Flucht aus dem Gefängnisse gelungen sei; allein da die Art, wie diese hier erzählt wird, durchaus ungeschichtlich ist, und da die näheren Umstände der Einkerkerung die Flucht möglichst unwahrscheinlich machen, so würde man damit schon zu weit gehen. Nur das Allgemeine, dass Petrus verhaftet war und auf unerwartete Weise wieder frei wurde, können

[1]) Vgl. hiezu Baur a. a. O. S. 160.
[2]) Wie diess Baur a. a. O. S. 163 f. näher nachweist.

wir als geschichtlich festhalten. Hieran haben wir nicht blos keinen Grund zu zweifeln, sondern diese Annahme erklärt auch am Besten die Entstehung unserer Erzählung, und zugleich empfiehlt sie sich durch die Verbindung mit der Nachricht von der Hinrichtung des ältern Jakobus, denn diese Notiz war theils an und für sich ganz geeignet, von der Ueberlieferung bewahrt zu werden, theils zeigt sie auch in unserer Schrift zu wenig mythische Ausschmückung und Tendenz, als dass wir sie für unhistorisch halten könnten.

Hat es nun hiernach alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass in der späteren Zeit wirklich ein Einschreiten jüdischer Behörden gegen die Häupter der jerusalemitischen Gemeinde vorkam, so dürfte eben hierin auch die Veranlassung zu den Erzählungen des 3ten, 4ten und 5ten Kapitels gelegen haben. So wie diese vorliegen, sind sie mit so vielen offenbar ungeschichtlichen Bestandtheilen durchflochten, dass wir nirgends festen Fuss fassen konnten. Nur dass ihnen überhaupt irgend ein geschichtlicher Anlass zu Grunde liege, mussten wir vermuthen. Hätten wir nun nur jene beiden Erzählungen, so würden wir diesen Anlass am Natürlichsten in der Zeit suchen, in welche diese selbst ihn verlegen, in den ersten Jahren nach dem Tod Jesu. Haben wir dagegen in einer etwas späteren Zeit ein wirkliches Faktum entdeckt, welches den ganzen, nach Abzug des offenbar Ungeschichtlichen oder Unwahrscheinlichen übriggebliebenen Rest unserer Erzählungen enthält, die Verhaftung des angesehensten unter den Aposteln und seine unerwartete, auf christlichem Standpunkt wunderbar erscheinende Befreiung, so haben wir keinen Grund, uns nach einer weiteren Veranlassung für sie umzusehen, weit das Wahrscheinlichste ist vielmehr, dass dieselben nur eine Nachbildung der Begebenheit sind, die unser 12tes Kapitel berichtet. Wir sehen diese Begebenheit hier, mit den nöthigen Veränderungen, in die Urzeit der Gemeinde zurückverlegt, und zu zwei Erzählungen ausgesponnen, die sich aber doch bei genauerer Prüfung nur als verschiedene Versionen einer und derselben Erzählung ausweisen. Diese Annahme empfiehlt sich besonders durch die Vergleichung des 5ten Kapitels mit dem 12ten. Wir haben oben gesehen, dass die zwei Berichte über die Befreiung der Apostel, derjenige, welcher sie auf einen Engel, und der, welcher sie auf die Fürsprache Gamaliel's zurückführt, sich gegenseitig entbehrlich machen. Ebendesswegen können gar nicht beide zugleich einen ursprünglichen Bestandtheil der Erzählung gebildet haben. Wer die Apostel durch

den Engel befreit werden liess, kann diess ursprünglich nicht in der Absicht gethan haben, durch ihre sofortige Wiederverhaftung den Zweck des Wunders zu vereiteln, wer umgekehrt die Befreiung durch Gamaliel annahm, für den war die durch den Engel entbehrlich, und er kann diese nicht selbständig der Erzählung beigefügt, sondern höchstens, wenn er sie schon vorfand, Anstand genommen haben, sie auszumerzen. Wiewohl nun aber von diesen beiden Berichten der über Gamaliel weit natürlicher aussieht, so ist er doch ohne Zweifel der jüngere. Denn die Befreiung durch den Engel steht in unserer Erzählung so zwecklos, ja störend, dass sie nicht wohl von dem Verfasser selbst hinzugethan, sondern nur aus einem ältern Bericht aufgenommen sein kann; wogegen die dem Gamaliel zugeschriebene Rolle und die ganze damit in Verbindung stehende Stellung der beiden jüdischen Hauptpartheien zum Christenthum mit dem eigenthümlichen Pragmatismus der Apostelgeschichte (wie diess später noch des Genaueren gezeigt werden soll) so eng zusammenhängt, dass wir diese Züge auf den Verfasser selbst zurückzuführen allen Grund haben. Und damit stimmt auf's Beste, dass der Anachronismus in Betreff des Theudas und die unrichtige Angabe über das Hohepriesterthum des Hannas, also gerade zwei diesen Theilen der Erzählung angehörige Data, an den Verstössen desselben Verfassers im dritten Evangelium c. 2, 2. 3, 2 ihre vollkommen entsprechenden Parallelen haben. Verhält es sich nun aber so, und lautete die Erzählung des fünften Kapitels in ihrer ursprünglichen Form dahin: „die Apostel wurden in's Gefängniss geworfen, aber durch einen Engel befreit", so ist klar, dass damit nur dasjenige, was nach c. 12 dem Petrus begegnet war, auf die sämmtlichen Apostel ausgedehnt ist, und wenn nun wieder die Erzählung des dritten und vierten Kapitels ihrem geschichtlichen Kerne nach mit der des fünften zusammenfällt, so haben wir an dem Bericht des zwölften Kapitels den genügenden Erklärungsgrund für die zwei früheren, und es wird sehr zweifelhaft, ob vor Stephanus von Seiten der jüdischen Behörden gegen die christliche Gemeinde überhaupt feindselige Schritte gethan wurden.

Zweiter Abschnitt.

Die Vorläufer des Paulus.

1. Stephanus.

Der Tod des Stephanus ist unstreitig der hellste Punkt in der Geschichte des Christenthums vor Paulus. Mit diesem Ereigniss befinden wir uns zuerst auf unläugbar geschichtlichem Boden. Dafür würde schon die Eine entscheidende Thatsache bürgen, welche durch die Verfolgung des Stephanus veranlasst wurde, die Bekehrung des Paulus, wenn überhaupt bei einer Begebenheit, welche nach allen Seiten so sichtbar in die Entwicklung der christlichen Sache eingreift, ein weiterer Beweis ihrer Thatsächlichkeit nöthig wäre. Indessen muss immer noch untersucht werden, ob dieses Thatsächliche in unserer Schrift durchaus getreu berichtet wird, oder ob auch hier einzelne unhistorische Elemente eingedrungen sind. Im Besondern betrifft diese Untersuchung drei Punkte: die gegen Stephanus erhobene Anklage, seine Vertheidigungsrede, und den näheren Hergang bei seiner Verurtheilung und Hinrichtung.

Die Anklage gegen Stephanus lautet nach c. 6, 11 ff. auf Lästerung Gottes und des Gesetzes. Dieses Verbrechen sollte er dadurch begangen haben, dass er sagte: *ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.* Unsere Schrift bezeichnet jedoch die Zeugen, welche ihm diese Aeusserung schuld geben, als falsche Zeugen (V. 13), sie läugnet mithin, dass Stephanus einen solchen Ausspruch gethan habe. Indessen spricht doch Mehreres für die wesentliche Richtigkeit jener Aussage. Für's Erste ist es an sich schon wahrscheinlich, dass Stephanus durch Angriffe auf die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes über den ursprünglichen Standpunkt der judenchristlichen Apostel hinausgieng; wenigstens erklärt es sich unter dieser Voraussetzung am Leichtesten, dass gerade gegen ihn die erste Verfolgung von Seiten der gesetzeseifrigen pharisäischen Parthei ausbrach; nennt doch auch Paulus Gal. 1, 13 f. den Eifer für das Gesetz seiner Väter als den Grund seines Auftretens wider die Christen. Sodann wird auch in der folgenden Vertheidigungsrede des Stephanus die Aeus-

serung, deren er angeklagt ist, nicht blos mit keinem Wort in Abrede gezogen, sondern im Wesentlichen sogar wiederholt, denn die Spitze der ganzen Rede läuft darauf hinaus, den Juden über die Herzenshärtigkeit Vorwürfe zu machen, mit der sie am Tempeldienst festhalten, ja schon die Erbauung des Tempels wird nach Baur's treffender Bemerkung [1]) c. 7, 44 ff. nicht undeutlich als eine Verunreinigung der ihrem Wesen nach freien, an keine feste Stätte und keine starre Aeusserlichkeit gebundenen Gottesverehrung dargestellt. Konnte Stephanus da, wo er sich zu vertheidigen hatte, so sprechen, wenn er nicht wirklich der Ansicht war, dass der Tempeldienst in der wahren Theokratie aufhören müsse? und liegt nicht selbst in dem Fall, dass die Rede unsers 7ten Kapitels nicht wörtlich so aus seinem Munde geflossen sein sollte, in jener Darstellung das Geständniss, dass eine Aeusserung, wie die angeführte, dem Charakter des Stephanus nicht ferne lag? Dazu kommt noch ein Weiteres. Fast der gleiche Ausspruch, wie hier dem Stephanus, wird Mt. 26, 61 Jesus selbst in den Mund gelegt. Diejenigen, welche diess thun, heissen zwar dort gleichfalls *ψευδομάρτυρες*, aus Joh. 2, 19 jedoch geht hervor, dass es auch eine Ueberlieferung gegeben haben muss, welche die Thatsächlichkeit jener Aeusserung anerkannte; wenigstens hätte Johannes im andern Fall nicht nöthig gehabt, ihr das Verfängliche durch eine so erzwungene Umdeutung zu benehmen. Da es nun weit wahrscheinlicher ist, dass eine judaisirende Darstellung die ihr anstössigen Worte Christi für falsch erklärt, als dass die falschen Zeugen den charakteristischen und, richtig gefasst, sehr treffenden Ausspruch erfunden haben, und dass ihn der vierte Evangelist, oder seine Quelle, auf eine so verdächtige Auktorität hin aufnahm, so hat die Annahme Alles für sich, dass Jesus diese oder eine wesentlich gleichlautende Aeusserung wirklich gethan habe [2]). Um so leichter konnte dann aber auch Stephanus sagen, was ihm hier in den Mund gelegt wird, Jesus werde bei seiner Wiederkunft seine Verheissung erfüllen, im künftigen Messiasreich werde Gesetz und Tempeldienst abgeschafft sein. Diese Gründe haben selbst Neander [3]) bedeutend genug geschienen, um zuzugestehen, es

[1]) A. a. O. S. 46 f.

[2]) Vgl. Strauss L. J. 3. A. II, 348 ff.

[3]) A. a. O. S. 86. Vgl. Baur S. 56. Selbst Thiersch Gesch. d. christl. Kirche u. s. w. I, 84 und Baumgarten I, 123 müssen diess in der Hauptsache zugeben.

müsse nicht gerade Alles erdichtet sein, was die falschen Zeugen aussagten, Stephanus scheine allerdings wenigstens angedeutet zu haben, dass dereinst mit dem Tempel zu Jerusalem das ganze äusserliche Judenthum hinfallen werde. Nur ist dieses nicht die Meinung unserer Schrift, welche in diesem Fall die Zeugen als falsche zu bezeichnen keinen Grund hatte; denn was Neander zur Rechtfertigung dieses Prädikats bemerkt: diese Leute hätten den Stephanus beschuldigt, die Göttlichkeit und Heiligkeit des Gesetzes angegriffen, den Moses verlästert zu haben, davon enthält gerade ihre Aussage über den Thatbestand, ihr Zeugniss über das, was Stephanus gesagt haben sollte, kein Wort, und wenn Baumgarten a. a. O. meint, die Zeugen hätten die Aeusserungen des Stephanus aus dem Zusammenhang gerissen, und ihnen dadurch einen gehässigen Charakter gegeben, so lässt sich doch kein Zusammenhang denken, in welchem die Ankündigung eines Gottesreichs ohne Tempel und einer nahen Zerstörung des Nationalheiligthums dem Pharisäer nicht als Blasphemie erschienen wäre.

Die Vertheidigungsrede des Stephanus, deren nähere Analyse bei dem ersten Entdecker ihres eigentlichen Zwecks und Zusammenhangs [1]) zu suchen ist, unterscheidet sich allerdings von allen früheren, überhaupt von den mehr oder minder judaisirenden Apologieen der Apostelgeschichte in sehr charakteristischer Weise. Während diese, von der wesentlichen Identität des Christenthums mit dem Mosaismus ausgehend, in Christus die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung aufzeigen, schlägt Stephanus den umgekehrten Weg ein, dass er den Gegensatz des neuen Glaubens gegen den bestehenden Tempeldienst im Wesentlichen zugiebt, dagegen eben diese Richtung auf Grund der alttestamentlichen Offenbarung selbst in Schutz nimmt. Dadurch wird seine Vertheidigung unmittelbar zur Gegenklage: während ihm Verachtung der göttlichen Institutionen vorgeworfen war, sucht er zu zeigen, dass vielmehr seine Gegner mit ihrer starren Anhänglichkeit an die äusseren Formen derselben dem wahren Willen Gottes zuwider-

[1]) Baur a. a. O. S. 42 ff. und früher De orat. habitae a Steph. consilio, 1829. Die Schrift von Luger über Zweck, Inhalt und Eigenthümlichkeit der Rede des Steph. (Lüb. 1838) kenne ich nur durch Berichte aus dritter Hand, den Ausführungen von Ebrard (Kritik d. ev. Gesch. 689) und Baumgarten (I, 129 ff.) jedoch, die dieser Schrift zu folgen scheinen, und auch der Erörterung von Thiersch (die Kirche im ap. Zeit. 85 ff.) habe ich wenig haltbare neue Aufschlüsse zu danken.

handeln. Zu diesem Behuf geht der Redner in die frühere Geschichte des israelitischen Volks zurück, er weist nach, wie die theokratischen Institutionen allerdings schon durch die Schicksale der Patriarchen vorbereitet wurden (vgl. V. 5. 7. 15 f. und das χρόνος τῆς ἐπαγγελίας V. 17), wie aber auch schon mit ihrer ersten wirklichen Einführung, trotz ihres augenscheinlichen göttlichen Ursprungs, die Undankbarkeit des Volks und seine Unfähigkeit zum Verständniss der göttlichen Führungen in der anfänglichen Verwerfung des Moses und in dem nachmaligen Abfall zum Götzendienst auf's Stärkste hervortrat, er findet, dass sich die gleiche Denkweise auch an den salomonischen Tempelbau geheftet habe, und er schliesst aus dem Allem, dass es nur die Fortsetzung der früheren Widerspenstigkeit und Herzenshärtigkeit sei, wenn die Juden Jesum ebenso verschmähen, wie sie Moses verschmäht haben (V. 37. 52), und wenn sie andererseits das von Menschen erbaute Gotteshaus nebst dem Dienst in demselben der wahren Gottesverehrung ebenso vorziehen, wie ihre Väter in der Wüste das goldene Kalb dem lebendigen Gott vorgezogen haben (V. 51). So gefasst erscheint die Rede des Stephanus allerdings nicht blos charakteristisch, sondern auch dem vorliegenden Fall und der gegen ihn erhobenen Anklage weit genauer angepasst, als man gewöhnlich annimmt. Nichtsdestoweniger müssen wir Baur's Zweifeln gegen ihre Authentie beitreten. Denn einmal lässt sich schwer absehen, wie sich eine genaue Erinnerung an die von Stephanus gesprochenen Worte erhalten konnte. An eine Nachschrift[1]) ist natürlich nach Allem, was uns über die Gewohnheiten jener Zeit bekannt ist, nicht zu denken; dass im Synedrium Christen zugegen waren, welche sich die Rede des Märtyrers sorgsam eingeprägt und unmittelbar nach seiner Hinrichtung niedergeschrieben hätten, lässt sich nach der Geschäftsordnung dieser Behörde, der ein öffentliches Verfahren fremd war (vgl. c. 4, 15. 5, 34), gleichfalls nicht annehmen; dass sich endlich einer der Synedristen, etwa ein geheimer Freund der christlichen Sache, oder auch der Apostel Paulus[2]), die Worte des Angeklagten genau gemerkt und

[1]) Wie sie Heinrichs Comm. 385 f. und Riehm de font. act. apost. 195 f. annehmen; diese Nachschrift ist schon Heinrichs nicht abgeneigt, auf Paulus zurückzuführen, bestimmter vermuthet es Riehm.

[2]) Wie Ebrard a. a. O. S. 690 und Baumgarten S. 129 nach Luger vermuthen; vgl. auch vor. Anmerkung.

sie nachher mitgetheilt hätte, ist schon an sich selbst unwahrscheinlich genug, doppelt unwahrscheinlich, aber im vorliegenden Fall, wo das Tumultuarische der ganzen Verhandlung das Behalten des Einzelnen erschweren musste, während doch die äusserste Aufmerksamkeit nöthig gewesen wäre, um Einzelheiten, wie die unsers V. 7. 25. 37. 38 [1]), 44. 46 f. [2]) treu zu bewahren, welche für den Zweck der Rede höchst bedeutsam doch zu fein angelegt sind, als dass ihre Bedeutung beim ersten Anblick, und noch ehe man den Zusammenhang des Ganzen übersieht, an's Licht träte. Sodann beweisen eben diese Einzelheiten in Verbindung mit dem ganzen kunstvollen Plan der Rede eine so durchdachte Ausarbeitung, wie sie bei einem aus dem Stegreif, mitten in der höchsten Aufregung, gehaltenen Vortrag nicht wohl möglich ist. Endlich können wir in derselben, nach Inhalt und Sprache, eine Uebereinstimmung mit andern lukanischen Stücken wahrnehmen, welche es sehr unwahrscheinlich macht, dass sie so, wie sie vorliegt, von Stephanus herrühren sollte. [3]) Alle diese Umstände lassen vermuthen, dass die Rede in ihrer gegenwärtigen Gestalt eine spätere Composition ist; was ihr aber Geschichtliches zu Grunde liegt, kann erst später untersucht werden.

Diese Vermuthung bestätigt sich, wenn wir auch in dem übrigen Bericht unserer Schrift über den Process des Stephanus ungeschichtliche Züge antreffen. Baur (S. 52 ff.) hat es mit Recht auffallend gefunden, dass das jüdische Synedrium, welches kein Todesurtheil ohne Genehmigung des römischen Statthalters vollziehen lassen durfte, in der Sache des Stephanus diese Form so gänzlich hintangesetzt, ja den Angeklagten selbst ohne Urtheilsfällung der Hinrichtung überliefert hätte, und nicht minder unwahrscheinlich, dass es diesem bei einem so tumultuarischen Verfahren möglich gewesen sein sollte, eine Rede von solchem Inhalt und solcher Länge ungestört zu halten. Dagegen bemerkt Neander S. 88 (vergl. S. 94): Es lasse sich wohl denken, dass die fanatischen Juden den Stephanus vor das gerade versammelte

[1]) *λόγια ζῶντα* im Gegensatz gegen den todten levitischen Kultus; vgl. die *λατρεία λογικὴ* und die *θυσία ζῶσα* Röm. 12, 1.

[2]) Der Gegensatz von *σκήνωμα* und *οἶκος*, worüber Baur S. 47 zu vgl.

[3]) Der nähere Nachweis hierüber wird in dem letzten Abschnitt dieser Schrift, bei der Untersuchung über die Quellen der Apostelgeschichte, gegeben werden.

Synedrium schleppten [1]), und dass hier zuerst dass Göttliche seiner ganzen Erscheinung einen achtunggebietenden Eindruck auf einen Theil der Versammelten machte, der ihm in Verbindung mit dem anfänglichen Inhalt seiner Rede ruhiges Gehör verschaffte, bis bei den Worten V. 51 ff. die fanatische Wuth hervorbrach, und der Lästerer aus der Versammlung ausgestossen und der Volksjustiz überlassen wurde. Aber tritt nicht durch diesen Rettungsversuch das Unzusammenhängende unserer Darstellung, in welcher doch selbst Neander „Klarheit und Anschaulichkeit des Einzelnen" zu vermissen nicht umhin kann, nur um so stärker hervor? Lässt es sich denken, dass eben die Versammlung, welche für den achtunggebietenden Eindruck des Göttlichen so empfänglich war, welche eben erst eine so lange Vertheidigungsrede mit aller Geduld angehört hatte, nun auf einmal aller Ordnung so ganz vergessen hätte, um sich ein solches Verfahren zu erlauben? Selbst wenn die heftigen Vorwürfe des Stephanus einen tumultuarischen Auftritt hervorriefen, ist doch ein Verlauf, wie ihn Neander annimmt, kaum denkbar. Das Natürlichste wäre in diesem Fale gewesen, sofort das Urtheil über den Angeklagten auszusprechen, vielleicht in etwas unordentlicher Weise, durch wilde Aklamation, und für seine schleunige Vollziehung zu sorgen, aber nicht, ihn zum Saal hinauszustossen, und der Lynchjustiz anheimzugeben. Dieses Verfahren wäre auch bei dem leidenschaftlichsten Gericht ohne Beispiel. Wirklich sagt das aber auch unsere Schrift nicht. Die Synedristen selbst stürzen hier V. 57 insgeammt (ὁμοθυμαδὸν) auf Stephanus los, und schleppen ihn zur Steinigung fort. Nur um so mehr sticht aber diese plötzliche blinde Wuth gegen die Geduld ab, mit welcher sie ihn vorher angehört haben, und um so unwahrscheinlicher wird der ganze Hergang. Neander's Hauptbeweis für denselben ist der, dass die Rede des Stephanus das Gepräge einer wirklich gehaltenen an sich trage, und dass diese Rede ein Tribunal, vor dem sie gehalten worden, voraussetze. Das Letztere liegt freilich am

[1]) Oder — fügt N. hier bei — dass zur Untersuchung dieser Anklage das Synedrium versammelt wurde; denn wir sind gar nicht berechtigt, anzunehmen, dass alle in der Apostelgeschichte über den Stephanus Erzählte an Einem Tage vorfiel." Allein wenn es c. 6, 12 heisst: ἐπιστάντες συνήρπασαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον εἰς τὸ συνέδριον, so ist wohl klar, dass zwischen dieses ἄγειν und jenes συναρπάζειν nicht der Zwischenraum von mindestens einem Tag fallen kann.

Tage; aber gerade desswegen hat ohne Zweifel auch der Berichterstatter in das tumultuarische Verfahren eine förmliche Gerichtssitzung eingeschoben, unbekümmert darum, ob sie zu seiner übrigen Darstellung passe; er wollte den Stephanus vor seinem Tode noch seine Grundsätze aussprechen lassen, dass er diess aber keinenfalls mit seinen eigenen Worten gethan hat, haben wir bereits gesehen.

Auch noch bei einigen weiteren Punkten müssen wir **Baur** gegen **Neander** Recht geben. **Baur** (S. 55) sieht in der Angabe c. 6, 15: *ἀτενίσαντες εἰς αὐτὸν πάντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου*, eine Verwandlung der subjektiv christlichen Ansicht in eine objektive Erscheinung. **Neander** dagegen (S. 89) glaubt, jene Bemerkung enthalte entweder die eigene spätere Aussage mancher Mitglieder des Synedriums über den Eindruck, den Stephanus auf sie machte, oder der Verfasser habe das, was ihm darüber berichtet worden war, in seine eigene Sprache übertragen. Allein wenn dieser sagt, **allen** Synedristen sei sein Antlitz erschienen, wie das eines Engels, so ist klar, dass er damit nicht blos einen „achtunggebietenden Eindruck", sondern eine objektive, und zwar ausserordentliche Erscheinung schildern will. Jenen Eindruck konnten natürlicher Weise doch nur diejenigen erfahren, welche eine gewisse Empfänglichkeit für die Grösse des Stephanus hatten; diese dürfen wir aber gewiss nicht blos nicht bei allen, sondern bei den allerwenigsten Mitgliedern des Synedriums voraussetzen. Wenn **Baur** weiter die zwei Aussprüche des Stephanus V. 59 f.: *κύριε Ἰησοῦ δέξαι τὸ πνεῦμά μου* und *κύριε μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην*, wegen ihrer Aehnlichkeit mit zwei nur von Lukas aufbewahrten Aussprüchen Jesu [1]) anzweifelt, so ist es eine sehr ungenügende Entgegnung **Neander's** (S. 95): der Geist Christi, der sich in jenen Worten Christi ausspreche, habe den Stephanus sich gerade ebenso aussprechen lassen. Dass dieser Geist hiezu gerade nur Vorbilder aus dem Lukasevangelium gewählt haben sollte, wäre doch gar zu auffallend, und im Zweifelsfall ist gewiss weit eher anzunehmen, dass der Verfasser, welchem dieses Evangelium freilich wohl bekannt war, mit seinen Aussprüchen zusammentraf, als Stephanus, dem es nicht bekannt

[1]) L. 25, 34: *πάτερ ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οιδασι τί ποιοῦσι.* V. 4: *πάτερ εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου.*

war. Zur Bestätigung der Baur'schen Beobachtung dient die Bemerkung, dass ein unmittelbarer Uebergang der gestorbenen Frommen in den Himmel, wie ihn V. 59 voraussetzt, der ältesten christlichen Vorstellung aller Wahrscheinlichkeit nach fremd war, und erst später den Märtyrern, deren Reihe unser Stephanus eröffnet, als besonderes Vorrecht zuerkannt wurde [1]. Wenn daher Baur unsere Darstellung durch die Parallele mit dem sterbenden Erlöser bestimmt findet, so hat er dazu allen Grund, und wenn er einen Einfluss derselben Parallele auf die vorangehende Gerichtsscene vermuthet, so giebt auch hiezu die Aehnlichkeit der gegen Stephanus und der gegen Jesus erhobenen Anklage, der *ψευδομάρτυρες*, der ganzen Verhandlung vor dem Synedrium hinreichenden Anlass [2].

2. Das Christenthum in Samarien; Philippus; der Magier Simon; die Taufe des Aethiopiers.

Mit der Hinrichtung des Stephanus brach nach c. 8, 1 eine allgemeine und heftige Verfolgung gegen die Christengemeinde in Jerusalem aus, durch die alle Mitglieder derselben mit Ausnahme der Apostel aus dieser Stadt vertrieben wurden. Das Letztere ist jedoch nicht wahrscheinlich. Denn theils sieht man — wie Schneckenburger [3] treffend gezeigt hat — durchaus nicht, was von Maassregeln gegen die Apostel hätte abhalten, ebensowenig aber auch, was sie in der Stadt hätte zurückhalten sollen [4], theils erscheinen c. 9, 26, ganz kurze Zeit nach unserem Vorfall [5], die Mitglieder der Christengemeinde (*οἱ μαθηταὶ*) wieder in Jerusa-

[1] M. vgl. hierüber meine Abhandlung: die Lehre des N. T. vom Zustand nach dem Tode, Theol. Jahrb. VI, 390 ff.

[2] Selbst die Fragen im Verhör, L. 23, 67 (*λέγοντες· εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός; εἰπὲ ἡμῖν*) und Apg. 7, 1 (*εἶπε δὲ ὁ ἀρχιερεύς· εἰ ἄρα ταῦτα οὕτως ἔχει;*) haben wenigstens im Ausdruck Aehnlichkeit. Bei Matth. 26, 63 lautet die Frage des Hohenpriesters: *ἵνα ἡμῖν εἴπῃς, εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός.*

[3] Zweck der Apg. S. 182 f.

[4] Meyer z. u. St. glaubt, die Apostel seien geblieben, um im Centralpunkt der Theokratie zu verharren, aber wozu war das nöthig, wenn alle ihre Anhänger zerstreut waren? Schon c. 1, 4. 8 erhalten sie ganz anders lautende Anweisungen. Derselbe nimmt an, die Juden haben sich gescheut, an ihre Personen Hand anzulegen; allein c. 4. 5 scheut man sich ja auch nicht, sie zu verhaften, und wie es mit den Angaben c. 5, 13. 26 bestellt ist, haben wir früher gesehen.

[5] Nach der Chronologie unserer Schrift nämlich, worüber später das Nähere.

lem, ohne dass von einer Rückkehr der Versprengten etwas gemeldet ist. Sind daher die Apostel nach dem Tode des Stephanus hier geblieben, was sich auch nach Gal. 1, 17 nicht bezweifeln lässt, so ist um so unwahrscheinlicher, dass alle übrigen Christen diese Stadt verlassen haben, und da es nun doch auch nicht angeht, diese Angabe aus unserer Stelle wegzuerklären [1]), so können wir in derselben nur eine unhistorische Hyperbel erblicken, und Schneckenburger's Bemerkung nur beipflichten: die Verfolgung habe wahrscheinlich blos die an Stephanus angeschlossenen hellenischen Gläubigen getroffen, wie denn auch nur solche c. 11, 20 unter den Flüchtigen auftauchen. Ob der Verfasser bei dieser Hyperbel eine besondere Absicht hat, ob er etwa durch die Zerstreuung ihrer sämmtlichen Mitglieder die Geschichte der Gemeinde zu Jerusalem, welche von jetzt an ihre selbständige Bedeutung für unsere Darstellung verliert, abschliessen will, oder ob sie sich ihm ohne weitere Absicht aus der Vorstellung von der Heftigkeit der Verfolgung ergab, mag dahingestellt bleiben. Dass aber die Apostel nicht mit den Uebrigen aus Jerusalem fliehen, diess dient einestheils allerdings zur Verherrlichung ihres Glaubensmuths; zugleich aber war dieser Zug, geschichtlich wie er ist, für den weitern Verlauf unserer Erzählung schon wegen c. 8, 5 ff. c. 9, 27 viel zu unentbehrlich, als dass wir uns für ihn nach einem besondern Erklärungsgrund umzusehen nöthig hätten.

Eine Folge von der Versprengung der Gemeinde zu Jerusalem war die Ausbreitung des Christenthums über die Landbezirke von Judäa und nach Samarien. Als seinen ersten Verkündiger in diesem Lande nennt unser 8tes Kapitel den Philippus. Ueber die Person dieses Mannes finden sich indessen abweichende Angaben. Während er nach c. 21, 8, und c. 8, 14 ff. nicht zu den Aposteln, sondern zu den im 6ten Kapitel erwähnten sieben Diakonen gehörte, nennt ihn der ephesinische Bischof Polykrates b. Eus. K. G. III, 31, 2. V. 24, 1 einen der zwölf Apostel. Dass in beiden Stellen die gleiche Person gemeint ist [2]),

[1]) Wie Baumgarten I, 158 f. mit der Annahme, die Christen seien in einer Gemeindeversammlung angegriffen, und aus dieser Versammlung seien allerdings alle Anwesenden vertrieben worden, dagegen sei ein grosser Theil derselben, und darunter namentlich die Apostel, in Jerusalem geblieben. B. nennt das „eine prägnante Ausdrucksweise annehmen." Es versteht sich, dass an ein derartiges Ungeheuer von Exegese jedes Wort der Widerlegung verschwendet wäre.

[2]) Was de Wette z. u. St. in Abrede zu ziehen scheint.

lässt sich schon desshalb nicht bezweifeln, weil **Polykrates** ebenso, wie unser 21stes Kap., der weissagenden Töchter des Philippus erwähnt[1]); wobei es eine ziemlich unerhebliche Differenz ist, dass ihm unser Verfasser vier Töchter beilegt, und diesen allen die prophetische Gabe zuschreibt, jener dagegen nur zwei Töchter des Philippus kennt, von denen die eine jene besessen habe. Dass aber darum auch wirklich der Apostel und der Diakonus die gleiche Person sein können, wie **Weizel**[2]) will, wird Niemand glauben, der sich das Verhältniss dieser beiden Aemter, wie es unsere Schrift darstellt, klar gemacht; eben desshalb werden ja nach c. 6, 2 die Diakonen gewählt, weil sich die Apostel der Almosenvertheilung nicht unterziehen können, und desshalb müssen umgekehrt in unserem Abschnitt Petrus und Johannes von Jerusalem kommen, weil nur ein Apostel die Vollendungsweihe ertheilen kann. Wenn daher Philippus einer von den zwölf Aposteln war, so war er keiner von den sieben Diakonen und umgekehrt, diess ist sicher. Hier spricht nun aber für die Angabe unserer Schrift die Erwägung, dass sich für die Herabsetzung des Apostels zum Diakonus in unserer Darstellung weit weniger annehmbare Gründe denken lassen, als für die Erhebung des Diakonus zum Apostel in der Ueberlieferung einer Kirche, welcher dadurch die Ehre eines apostolischen Ursprungs zufiel; zumal der unbestimmtere Gebrauch des Aposteltitels für ausgezeichnete Verkündiger des Evangeliums ausser den Zwölfen, wie Barnabas, leicht dazu veranlassen konnte, den *εὐαγγελιστής* (wie Philippus c. 21 heisst) in das Apostelcollegium zu versetzen. Dazu kommt, dass unsere Schrift der Zeit des Philippus um ein Bedeutendes näher steht, als der Brief des Polykrates (um 198 n. Chr.), und dass (worüber später) c. 21, 8. 9 dem Bericht eines Augenzeugen entnommen zu sein scheint. Andererseits scheinen sich nun freilich in der letztern Stelle gerade die Worte: *ὄντος ἐκ τῶν ἑπτὰ* mit ihrer deutlichen Rückbeziehung auf c. 6 als Zusatz des Verfassers zu verrathen, dessen Identität mit jenem Augenzeugen unsere spätere Untersuchung wird bestreiten müssen, und die Genauigkeit in den Angaben des Polykrates über die Töchter des Philippus erweckt ein günstiges Vorurtheil für die Tradition, der

[1]) Denn die Vermuthung von Gieseler Stud. u. Krit. 1829, 139 f., c. 21, 9 sei spätere Glosse, hat wenig für sich.

[2]) Die christl. Passahfeier S. 153 f.

er gefolgt ist. Indessen zeigt sich doch für unsern Verfasser oder seine Quellen zu wenig genügender Anlass, um dem Apostel die untergeordnete Rolle des Diakonus anzuweisen, denn dass er diess gethan haben sollte, um seiner Angabe c. 8, 1 über das Verbleiben der Apostel in Jerusalem nichts zu vergeben, ist nicht wahrscheinlich, da eine Bekehrungsreise nach Samarien damit bei Philippus so gut, wie bei Petrus und Johannes, zusammenbestand, und da ihm nach seiner ganzen Tendenz ein weiterer apostolischer Vorgang der Bekehrung von Nichtjuden nur erwünscht sein konnte. Eher liesse sich annehmen, er habe den Philippus zum blossen Diakon gemacht, um den Petrus in der V. 14 ff. erzählten Weise mit dem Magier Simon zusammenbringen zu können; auch dazu standen ihm aber weit leichtere Mittel zu Gebot; er durfte ja nur den Petrus, ähnlich wie c. 9, 32, unabhängig von Philippus nach Samarien gehen lassen. In diesem Punkt hat daher die Richtigkeit unserer Darstellung die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich.

Weniger günstig werden wir über die Glaubwürdigkeit der Erzählung V. 6—8 und V. 14—17 urtheilen müssen. Philippus, berichtet die erstere Stelle, kam in eine samarische Stadt und gewann hier die Aufmerksamkeit der gesammten Einwohnerschaft für seine Verkündigung in Folge der wunderbaren Heilungen, die er an Besessenen, Paralytischen und Lahmen verrichtete. Dass diese Heilungen auf natürlichem Wege bewirkt wurden, dass nicht blos Teufelaustreibungen, d. h. wirkliche oder vermeintliche Heilungen von Wahnsinnigen dieser Klasse, in grösserer Anzahl, rein in Folge psychischer Eindrücke, gelangen, sondern dass auch die vielen vom Schlage Getroffenen und Gelähmten sammt und sonders auf die gleiche Art gesund wurden und gesund werden konnten, wird Niemand glaublich finden. Wir haben hier also jedenfalls eine ungeschichtliche Ausmalung dessen, was Philippus in Samarien gethan hat. Seine dortige Wirksamkeit selbst in Zweifel zu ziehen, berechtigt dieser Umstand natürlich ebensowenig, als die mittelalterlichen Missionslegenden uns ein Recht geben, an der geschichtlichen Bedeutung eines Bonifaz und Ansgar zu zweifeln, aber doch beweist er, dass die Dichtung auch bei dieser Erzählung thätig war, dass wir keine reine Geschichte vor uns haben.

Das Gleiche sehen wir aber auch aus V. 14 ff. Nach dieser Darstellung hat noch keiner der von Philippus getauften Samaritaner den heil. Geist erhalten, erst als die Apostel, Petrus und Johannes, für sie darum bitten und ihnen die Handauflegung er-

theilen, fällt er auf sie. Ein solcher Hergang ist gewiss höchst auffallend. Offenbar liegt hiebei die Vorstellung zu Grunde, dass nicht der Diakonus, sondern nur die Apostel zur Mittheilung des Geistes befähigt seien, und dass diese Mittheilung nicht etwa durch den stärkeren Eindruck der apostolischen Predigt, sondern einzig und allein durch das Gebet und die Handauflegung der Apostel erfolge. Eine so magische Wirkung dieser Handlungen, und ein so ausschliesslich an das apostolische Amt geknüpftes Vorrecht kann aber nicht der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern nur der Vorstellung einer Zeit angehören, welche die richtige Anschauung über die Stellung der Apostel und über das Wesen der Geistesbegabung verloren hatte. Selbst die apologetische Geschichtschreibung wagt diess kaum noch zu läugnen; nur um so eifriger bemüht sie sich aber, durch Einschiebung natürlich psychologischer Erklärungsgründe unsern Verfasser von jener Vorstellung freizusprechen. Die Samaritaner, bemerkt Neander S. 104, und ähnlich Meyer z. d. St., haben zuerst nur die Wassertaufe ohne die Geistestaufe empfangen. Die Ursache davon liege in der Art, wie sie zum Glauben gekommen waren. Ihre unbestimmte Sehnsucht nach höheren Offenbarungen, durch die Täuschungskünste des Magiers Simon von ihrem wahren Ziel abgeleitet, habe sie beim Anblick der Wunder, welche Philippus verrichtete, zuerst nur zu einem äusserlichen, von sinnlichen Eindrücken ausgehenden Glauben geführt, erst durch die Lehre und das Gebet der beiden Apostel sei ihnen der wahre Geist und die eigene innere Erfahrung der christlichen Lehre aufgeschlossen, und in Folge davon erst jetzt die Befähigung für die Geistesbegabung ertheilt worden. Allein von diesem apostolischen Unterricht, von der „Vorbereitung" auf die Geistesweihe, welche Neander hier einschwärzt, weiss unser Text nichts, ebensowenig aber umgekehrt von der mangelhaften Beschaffenheit des anfänglichen, durch Philippus geweckten Glaubens der Samaritaner; wenn vielmehr die Predigt des Philippus und die einmüthige Aufmerksamkeit des Volks auf diese Predigt zwar erwähnt wird (V. 5 f. 12), die Geistesbegabung dagegen V. 14 ff. einzig und allein durch das Gebet und die Handauflegung der Apostel bewirkt erscheint, so ist klar, dass unsere Schrift die Sache genau umgekehrt darstellt, dass ihr zufolge gerade Philippus es ist, der neben dem äusserlichen Mittel der Wunder auch noch das geistige der Belehrung anwendet, wogegen die Apostel eine nach unsern Begriffen frei-

lich nur auf geistigem Wege mögliche Wirkung rein äusserlich, durch ihre wunderkräftige Handauflegung, hervorbringen. Können wir uns daher von der Möglichkeit dieses Hergangs nicht überzeugen, so ist es besser, unsere Zweifel gegen die vorliegende Erzählung unumwunden zu bekennen, statt mit der modernen Apologetik ihren Sinn durch unberechtigte Zuthaten zu verändern.

Schon durch ihren Zusammenhang mit der eben besprochenen wird nun auch die Erzählung unsers 8ten Kapitels über den Magier Simon und sein Zusammentreffen mit Petrus verdächtig. Denn da die Anwesenheit des Petrus in Samarien nach unserer Schrift wesentlich die apostolische Geistesmittheilung an die von Philippus Getauften zum Zweck hat, so fragt es sich, ob nicht mit diesem Motiv auch jene Anwesenheit selbst aufzugeben ist; und da ebenso der Auftritt zwischen Simon und Petrus um eben jene Geistesmittheilung sich dreht, und mit der Annahme des 18ten Verses, dass durch die apostolische Handauflegung der heil. Geist ertheilt werde, seinen eigenthümlichen Gegenstand verliert, da es gerade dieses apostolische Vorrecht ist, um das es sich hier handelt, so fällt nicht blos der äussere Anlass, sondern auch die ganze Bedeutung dieses Auftritts weg, wenn jenes Vorrecht in der von unserer Darstellung angenommenen Weise nicht existirt hat, und es kann nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden, dass der vorliegenden Erzählung wenigstens ein anderer analoger Vorfall zu Grunde liege. Auch ausserdem aber liesse sich gegen die Geschichtlichkeit unsers Magiers Manches einwenden. Dieser Mann spielt bekanntlich die erste Rolle in der alten Ketzersage. Schon die frühsten Angaben über ihn lauten aber so apokryphisch, dass sie ihn als eine durchaus mythische Person erscheinen lassen. Nach Just. Apol. I, 26. 56 stammte er aus dem samarischen Dorfe Gitton, kam unter Claudius nach Rom und wusste sich hier durch seine magischen Künste in solches Ansehen zu setzen, dass ihm der Senat göttliche Ehre und jene bekannte im 16ten Jahrhundert wieder aufgefundene Bildsäule auf der Tiberinsel zuerkannte, deren Inschrift der gute Kirchenvater freilich sehr ungenau gelesen hat, wenn er aus dem *Semo Sancus*, dem römischen Herkules, einen *Simo Sanctus* macht. Irenäus (I, 23, 2. 27, 4. II, präf. III, präf.), nennt ihn den Vater aller Häresen. In derselben Eigenschaft eines Repräsentanten der häretischen Gnosis führen ihn die clementinischen Homilien und Recognitionen als den ständigen Gegner des Petrus auf, welcher vom Orient nach Rom wandernd,

durch Zauberkünste und Predigt seiner polytheistischen Irrlehre Anhänger zu gewinnen sucht, und die apostolischen Constitutionen (VI, 9) mit vielen Andern [1]) lassen ihn in Rom durch magische Künste in die Luft fliegen, aber auf das Gebet des Petrus herabstürzen, wogegen er sich nach Pseudoorig. philosoph. VI, 20 in Rom lebendig begraben lässt, indem er verheisst, am dritten Tag werde er wieder auferstehen. Eine Sekte der Simonianer kennt auch Hegesipp [2]). Weiter sagt Justin (Apol. I, 26 Tr. 120, Schl.), Simon werde in Samarien fast allgemein, ausserhalb Samariens dagegen nur von Wenigen, als der höchste, über alle Engel (*αρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις*) erhabene Gott anerkannt und verehrt, und neben ihm werde eine gewisse Helena, früher eine öffentliche Dirne, die mit ihm umhergezogen sei, für die *πρώτη ἔννοια ἀπ᾽ αὐτοῦ γενομένη* ausgegeben. — Ausführlicheres wissen die clementinischen Homilien II, 22 ff. nicht blos über das Leben und die Wunderthaten des Magiers, sondern auch über seine Lehren zu berichten. Nach ihrer Angabe hätte er sich für die höchste Macht ausgegeben, von der er den Weltschöpfer als ein untergeordnetes Wesen unterschieden habe, zugleich soll er sich aber auch den *Ἑστώς* genannt haben, um sich als den Messias zu bezeichnen [3]). Ausserdem wird ihm vorgeworfen, dass er die Auferstehung der Todten läugne, und nur scheinbar an ein künftiges Gericht glaube, dass er den Berg Garizim an die Stelle Jerusalems zu setzen suche, dass er das alte Testament (*τὰ τοῦ νόμου*) in seinem Sinn allegorisch umdeute. Ueber sein erstes Auftreten wird hier erzählt: er habe sich ursprünglich zu dem Täufer Johannes gehalten und unter den dreissig auserwähltesten Schülern desselben die erste Stelle eingenommen; während er sich in Aegypten aufhielt, um die Magie zu erlernen, sei Johannes getödtet und Dositheus zu seinem Nachfolger erwählt worden, nach seiner Rückkehr jedoch sei es Simon mit Hülfe sei-

[1]) M. s. Cotelier z. d. St. der ap. Constit. Simson in Illgen's Zeitschr. f. histor. Theol. 1841, 3, 31 ff. Uebrigens sagen erst spätere Angaben, Simon sei bei dieser Gelegenheit todtgefallen, die ap. Constit. und ein Theil ihrer Nachfolger lassen ihn nur die Beine brechen.

[2]) B. Eus. IV, 22, 5: *Θέβουθις.. ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὢν.. ἀφ᾽ ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοὶ, καὶ Κλεόβιος ..καὶ Δοσίθεος* u. s. w.

[3]) A. a. O. 22: *ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος ἑστῶτα προςαγορεύει. ταύτῃ δὲ τῇ προςηγορίᾳ κέχρηται ὡς δὴ στησόμενος ἀεὶ καὶ αἰτίαν φθορᾶς, ὥστε τὸ σῶμα πεσεῖν, οὐκ ἔχων.*

ner magischen Künste gelungen, den Dositheus zu stürzen, und sich an seine Stelle zu setzen. Er habe sich nun die Helena beigesellt, welche gleichfalls zu jenen Dreissig gehörte [1]), und sei mit ihr umhergezogen, indem er sie für die allgebärende Wahrheit und Weisheit (*παμμήτορα οὐσίαν καὶ σοφίαν*) ausgab, die vom höchsten Himmel in die Welt herabgekommen sei; eine Scheingestalt dieser Helena sei es gewesen, um welche die Troer und die Hellenen gekämpft haben. Ausserdem erfahren wir allerlei Abentheuerliches von den Wundern, die Simon theils wirklich verrichtet, theils zu verrichten behauptet habe. — Aehnliches lesen wir in den Recognitionen. Nach der kürzeren Angabe I, 72 hätte Simon behauptet: *se esse quendam Stantem, h. e. alio nomine Christum, et virtutem summam excelsi dei, qui sit supra conditorem mundi*, indem er zugleich diese Behauptung mit vielen Wundern unterstützte. In den ausführlicheren Darstellungen II, 7 ff. III, 47 wird seine Lehre dahin angegeben: er erkläre sich selbst für die höchste Kraft, die anfangs- und endlos über den Weltschöpfer erhaben sei, zugleich nenne er sich den Stehenden und wolle für den Messias gehalten sein. Jener Name wird dann ebenso erklärt, wie in den Homilien, mit denen auch die weitere Erzählung von dem Verhältniss Simon's zu Dositheus, von der Helena, oder wie sie hier übersetzt wird, der Luna, von Simon's Wundern und Greuelthaten, übereinstimmt. Nur das fehlt hier, dass Simon die samaritanische Gottesverehrung an die Stelle der jüdischen setzen wolle, und dass er das A. T. allegorisire; auch seines Widerspruchs gegen die Lehre von der Auferstehung geschieht keiner Erwähnung, dagegen wird er I, 57 offenbar wegen dieser Behauptung mit Dositheus zum Stifter der sadducäischen Sekte gemacht. Diese Schilderung unterscheidet sich also in nichts Wesentlichem von derjenigen der Homilien, und auch der Widerspruch, den man in den Recognitionen selbst zwischen I, 72 und II, 7 finden wollte, dass sich Simon dort nur für eine Kraft des höchsten Gottes, hier für den höchsten Gott selbst ausgebe [2]), ist

[1]) Ihre Aufnahme unter dieselben wird c. 13 so erklärt: wie die 12 Apostel Christi den zwölf Monaten des Sonnenlaufs, so entsprechen die 30 Schüler des Johannes den 30 Tagen des Mondlaufs, um aber anzudeuten, dass es eigentlich nur 29½ Tage seien, habe sich unter denselben ein Weib, einem halben Mann entsprechend, befunden.

[2]) Ritschl d. Entst. der altkath. Kirche 158 f. Simson in Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol. 1841 3, 66 f. u. A.

in der Wirklichkeit schwerlich vorhanden, denn die *virtus summa excelsi dei* kann recht wohl mit dem höchsten Gott substantiell identisch gedacht sein, so dass sie nur diesen Gott selbst nach der Seite seiner Offenbarung bezeichnet, wie die Memra der Targumim [1]. — Zu diesen Schilderungen fügt Irenäus I, 23, den auch Tertulian de an. c. 34 ausschreibt, noch einige weitere Züge hinzu. Simon behauptete ihm zufolge, *semetipsum esse, qui inter Judaeos quidem quasi filius adparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus tanquam spiritus s. adventaverit. Esse autem se sublimissimam virtutem, h. e. eum qui sit super omnia pater, et sustinere vocari se quodcunque eum vocant homines.* Die Helena, ursprünglich eine Buhldirne aus Tyrus, habe er für die erste Idee (*mentis conceptio*, ἔννοια) ausgegeben, durch die er am Anfang die Engel und Erzengel zu schaffen beschlossen habe. Von seinen Anhängern werde Simon unter der Gestalt des Jupiter, Helena unter derjenigen der Minerva verehrt. Indem die Helena, oder die Uridee, aus dem Vater hervorsprang und in die unteren Regionen herabstieg, habe sie nach der Lehre Simons die weltschöpferischen Mächte oder die Engel hervorgebracht, sie sei aber von diesen aus Eifersucht zurückgehalten und genöthigt worden, von einem weiblichen Körper in den andern, und so unter Anderem auch in den der griechischen Helena zu wandern; sie sei das verlorene Schaf des Evangeliums, um sie zu erlösen und die Menschen durch ihre Erkenntniss zu beseligen, sei Simon in einem Scheinkörper erschienen. Wer an Simon und Helena glaube, brauche sich um gute Werke nicht zu bemühen, denn nur durch die Gnade werde man selig, und es gebe keine an sich guten Werke, vielmehr seien die sittlichen Vorschriften nur positive Gebote der weltschöpferischen Engel. Daher ergeben sich denn auch die Priester dieser Sekte, wie Irenäus beifügt, der Zauberei und allen Lüsten. Woher Irenäus diese Nachrichten, soferne sie über die clementinische Tradition hinausgehen, geschöpft hat, sagt uns vielleicht der falsche Origenes philosoph. VI, 7—20. Dieser Schriftsteller hatte nämlich ein angeblich von Simon verfasstes Buch unter dem Titel ἀπόφασις μεγάλη vor sich, aus dem er ziemlich ausführliche Auszüge giebt. Die Ursache aller Dinge ist nach dieser

[1] Vielleicht ist der Ausdruck Rec. I, 72 geradezu aus der Apostelgeschichte geflossen, die wir schon oben (S. 61 f.) in diesem Abschnitt der Recognitionen benützt fanden.

Darstellung der simonianischen Lehre die unendliche Kraft (ἡ ἀπέρ-αντος δύναμις), die nichts Anderes ist, als das Feuer. Als der verborgene Grund der Dinge, oder als das unsichtbare Feuer gedacht, fasst diese Kraft alles Intelligible in sich, als das sichtbare Feuer bringt sie die Welt hervor. [1] Die ersten Erzeugnisse des Urfeuers, die sechs Wurzeln aller Dinge, sind die drei Syzygieen νοῦς und ἐπίνοια, φωνὴ und ὄνομα, λογισμὸς und ἐνθύμησις, von denen die erste auch Himmel und Erde genannt wird, die zweite Sonne und Mond, die dritte Luft und Wasser. Das Urwesen aber, welches sich in ihnen und in allen Dingen zur Erscheinung bringt, heisst in seiner unerschaffenen Kraft ἑστὼς, sofern es die Erscheinungswelt als sein Abbild hervorbringt στὰς, sofern es sich in der höheren Welt darstellt στησόμενος. Auf diese Aeonenlehre werden die sieben Schöpfungstage der Genesis gedeutet, indem zu den drei Syzygieen als Siebentes das Pneuma hinzugefügt wird. Der angebliche Simon bezeichnet dasselbe als das Abbild der Urkraft, welches ursprünglich in dieser selbst enthalten war, in dessen Wesen es aber liegt, sich zur Welt zu entfalten, so dass es also als die σύζυγος des Urwesens ganz dieselbe Rolle spielt, wie die πρώτη ἔννοια nach der Darstellung des Irenäus, wie denn auch Epiphanius här. XXI, 2 die ἔννοια geradezu πνεῦμα ἅγιον nennt. Diese höchste Syzygie wird dann aber auch wieder mit dem ersten abgeleiteten Paar, νοῦς und ἐπίνοια, identificirt, wenn es heisst (c. 18), der Vater von Allem, seiner unendlichen Kraft nach mannweiblich, habe die ἐπίνοια aus sich hervorgehen lassen, und so seien es zwei geworden, der νοῦς, als der männliche Theil, die μεγάλη δύναμις, die Alles ordne, und die ἐπίνοια μεγάλη, der weibliche Theil, der Alles gebäre. In dem, was er über die Weltentstehung sagt, zeigt sich der Verfasser besonders bemüht, mosaische Stellen umzudeuten, die Beschreibung des Paradieses auf die Bildung des Kinds im Mutterleibe, die Ströme desselben und die Titel der fünf Bücher Moses, daneben aber auch einige homerische Stellen, auf die fünf Sinne, die Erzählung vom Baum des Lebens und von dem Cherub mit dem flammenden Schwerte auf den Zeugungsprocess. Was uns der Verfasser der Philosophumena weiter mit-

[1] Die Bestimmung des Urwesens als Feuer gehört bekanntlich ebenso, wie die Unterscheidung eines doppelten Feuers, ursprünglich der stoischen Philosophie an; vgl. meine Philosophie der Griechen III, 72 f.

theilt, dass die ἐπίνοια, nach Simon's Behauptung, als das verirrte Schaf des Evangeliums in wechselnder Frauengestalt die Weltzeit durchlaufen, und so unter Anderem, der Helena inwohnend, den trojanischen Krieg veranlasst habe, bis sie zuletzt von Simon in Tyrus gefunden wurde, dass Simon unter verschiedenen Gestalten in den Reichen der verschiedenen Weltfürsten, am Ende in Judäa anscheinend als Mensch erschienen sei, dass er sich den Juden als Sohn, den Samaritanern als Vater, den übrigen Völkern als h. Geist geoffenbart habe, dass seine Anhängen im Vertrauen auf seine erlösende Gnade die sittlichen Satzungen verwerfen und sich allen Ausschweifungen und Zauberkünsten hingeben, dass sie Bilder von Simon und Helena in der Gestalt des Zeus und der Athene haben, das trifft mit dem Bericht des Irenäus so vollständig zusammen, dass wir nicht zweifeln können, unser Verfasser muss den Irenäus theils unmittelbar benützt, theils die gleiche Quelle mit ihm gehabt haben. Kann nun auch diese Quelle nicht blos nicht für authentisch, sondern überhaupt nicht für älter, als die valentinianische Gnosis gehalten werden, die dem angeblichen Simon so sichtbar vorschwebt, müssen wir sogar bezweifeln, dass sie bis in die Abfassungszeit der clementinischen Homilien hinaufreicht, so beweist doch das Dasein einer solchen Schrift für die Existenz einer Parthei, die in Simon wirklich die höchste Offenbarung der Gottheit anerkannte, oder doch wenigstens dafür, dass die Simonssage auch von Gnostikern in ihrer Weise benützt wurde. Auf dieselbe Schrift bezieht sich vielleicht die Stelle der apostolischen Constitutionen VI, 16 und das Citat des Hieronymus in Matth. 24, 5: *ego sum servus Dei*, *ego sum speciosus*, *ego paracletus*, *ego omnipotens*, *ego omnia Dei;* auch Epiphanius hat sie wohl noch vor sich gehabt, da sein Bericht über Simon (h. XXI, 1—4), im Uebrigen mit Irenäus und dem falschen Origenes übereinstimmend, doch auch einiges Eigenthümliche, und darunter ein Citat aus Simon, in der direkten Rede, enthält; doch ist dieses Eigenthümliche zu unbedeutend, um hier weiter berücksichtigt zu werden, und noch weniger brauchen wir auf andere von den späteren Schriftstellern, wie Euseb (K. G. II, 13) und Theodoret (fab. här. I, 1), näher einzugehen, von denen Jener sichtbar aus Irenäus und Justin, dieser aus Irenäus und den Philosophumena geschöpft hat[1]. Auch Clemens

[1]) Eine fleissige, aber sehr unkritische, Zusammenstellung ihrer Angaben findet

Al.[1]) und **Origenes**[2]) können hier übergangen werden, da ihre kurzen Angaben nichts Neues bringen, doch ist es nicht ganz unwichtig, aus dem Letztern (c. Cels. V, 62) zu erfahren, dass auch Celsus von einer christlichen Parthei der Simonianer oder Helenianer gehört hatte.

Man glaubt nun gewöhnlich aus der Apostelgeschichte das Thatsächliche zu erfahren, was diesem ganzen Sagengeflechte zu Grund liegt, und man verknüpft damit die Angabe des **Josephus** Ant. XX. 7, 2 über einen gewissen Simon, der als Unterhändler des Prokurator Felix die Drusilla bewog, ihren Mann zu verlassen und sich mit Felix zu verbinden[3]). So z. B. **Neander** a. a. O. 107 f. Dieser Simon jedoch hat mit dem unsrigen nichts zu schaffen. Die Gleichheit der Namen kann natürlich die der Personen um so weniger beweisen, da der Name Simon bei den Juden so ausserordentlich häufig war[4]), sonst aber führt Alles auf ihre Verschiedenheit. Der Simon des Josephus ist ein Jude aus Cypern, der unsrige ein Samaritaner aus dem Dorfe Gitton, und die Vermuthung[5]), dass dieses Gitton aus dem cyprischen Kittion entstanden sei, ist um so unwahrscheinlicher, da Josephus Kittion als Geburtsort seines Simon nicht nennt, und da andererseits fast alle unsere Zeugen, Justin, die beiden clementinischen Schriften, Irenäus, Pseudo-Origenes, Epiphanius, Theodoret, den Simon der Sage ausdrücklich als einen Samaritaner aus Gitton bezeichnen. Ob ferner der Simon des Josephus wirklich das Gewerbe eines Magiers trieb, oder ob er nur für den Zweck seiner Sendung nach Edessa diese Maske vornahm, wird aus dem Bericht des Josephus nicht ganz klar, der Ausdruck *σκήπτεσθαι* spricht aber eher für die zweite von diesen Annahmen. Jedenfalls erscheint er im vor-

man in der schon erwähnten Abhandlung von **Simson**: Leben und Lehre Simon's d. M. (**Illgen**'s Zeitschr. f. hist. Theol. 1841, 3, 15 ff.), und bei **Lutterbeck**, die neutest. Lehrbegriffe II, 7 ff.

[1]) Strom. II, 11. VII, 17. S. 383, b. 764, d. Sylb.

[2]) C. Cels. I, 57. V. 62. VI, 11.

[3]) Die Stelle, so weit sie sich auf Simon bezieht, lautet: (Φῆλιξ) *Σίμωνα ὀνόματι τῶν ἑαυτοῦ φίλων, Ἰουδαῖον, Κύπριον δὲ γένος, μάγον εἶναι σκηπτόμενον, πέμπων πρὸς αὐτὴν ἔπειθε, τὸν ἄνδρα καταλιποῦσαν αὐτῷ γήμασθαι, μακαρίαν ποιήσειν ἐπαγγελλόμενος μὴ ὑπερηφανήσασαν αὐτόν.*

[4]) Allein im N. T. kommen 9 Simon vor, unter den 12 Aposteln sind 2 Simon und der Sohn eines Simon (Ischarioth), ausserdem führte ein Bruder Jesu diesen Namen. Der Index zum Josephus enthält 24 Simon.

[5]) **Hilgenfeld** die clementin. Recognitionen und Homilien S. 319.

liegenden Fall als ein ganz gewöhnlicher Kuppler, der von seiner Magie keinen weitern Gebrauch macht, denn die Worte des Josephus: μακαρίαν ποιήσειν ἐπαγγελλόμενος darf man nicht mit Neander übersetzen: Simon überredete die Drusilla, dass er ihr durch sein übermenschliches Vermögen (davon steht bei Jos. kein Wort) ein grosses Glück verschaffen werde; der ἐπαγγελλόμενος ist ja gar nicht Simon, sondern Felix, in dessen Munde das μακαρίαν ποιήσειν nur bedeuten kann, er wolle sie in glänzende Umstände versetzen. Der Simon des Josephus ist daher als geschichtlicher Anhaltspunkt für die Simonssage und für die Erzählung der Apostelgeschichte durchaus nicht zu brauchen. Um so eher möchte man in dem Simon der Apostelgeschichte den historischen Kern suchen, woran sich die patristischen Sagen über den Stammvater aller Häretiker angesetzt haben, wenn nur seine geschichtliche Persönlichkeit durch das Zeugniss unserer Schrift hinreichend geschützt wäre, und in unserer Erzählung selbst festeren Boden hätte. Da wir uns aber im Lauf dieser Untersuchung schon so vielfach davon überzeugen konnten, wie wenig auf die historische Zuverlässigkeit unserer Schrift zu bauen ist, und da uns noch eine grosse Anzahl weiterer Beweise hiefür in Aussicht steht, so wird sich vorerst die Möglichkeit nicht bestreiten lassen, dass es sich mit dem Magier Simon trotz des vorliegenden Zeugnisses anders verhalte, als unsere Schrift berichtet. Diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit, wenn wir genauer auf den Zusammenhang achten, in welchen der Vorfall mit Simon hier gestellt ist. Was den Simon bestimmt, sich taufen zu lassen, das sind (c. 8, 6 f. 13) vor Allem die Wunder, die von dem Evangelisten in so grosser Zahl verrichtet wurden, und was ihn zu seinem Antrag an Petrus und Johannes veranlasst, das ist (V. 18) die Bemerkung, dass durch die apostolische Handauflegung der h. Geist ertheilt wird. Mit diesen zwei Voraussetzungen ist unsere Erzählung, wie wir schon oben bemerkt haben, so eng verwachsen, dass sie mit denselben alle ihre Motive verlieren würde. Nun mussten wir aber nicht blos die Wunderthaten des Philippus für unhistorisch erklären, sondern auch von der Geistesmittheilung ist bereits gezeigt worden, dass sie hier auf eine wahrhaft magische Weise an die apostolische Handauflegung geknüpft wird. Gerade dieses Magische ist es aber, wodurch der Antrag Simon's allein begreiflich wird. Dieser Antrag setzt voraus, dass ihm die Begabung mit dem Geiste als eine äusserlich wahrnehmbare, mit der Handauflegung unmit-

telbar verbundene Wirkung in die Augen fiel; eben diess wird ja aber auch von unserer Schrift V. 16—18 deutlich genug gesagt, und wenn wir die Analogie der Erzählungen vom ersten Pfingstfest, von der Bekehrung des Cornelius und von der Taufe der Johannesjünger (c. 19) beachten, so können wir kaum bezweifeln, dass sich unser Verfasser auch bei den Samaritanern die Geistesausgiessung mit der charakteristischen Erscheinung des Zungenredens verknüpft denkt. Ist nun diese Wirkung der apostolischen Handauflegung nicht denkbar, so kann sie auch auf Simon nicht den Eindruck hervorgebracht haben, den sie nach unserer Darstellung hervorgebracht hätte, und da mit diesem Eindruck das ganze Motiv für die Handlungsweise Simon's wegfällt, so müssen wir ebendamit die Geschichtlichkeit des ganzen Vorfalls, der hier erzählt wird, bezweifeln.

Wer verbürgt uns dann aber, dass der Magier Simon als geschichtliche Person überhaupt existirt hat? Unsere Erzählung selbst offenbar nicht, denn wenn der Verfasser in dem Einzigen, was er von dem Magier erzählt, einer unsicheren Sage gefolgt ist, so haben wir keinen Grund zu der Annahme, dass ihm überhaupt etwas Gewisses über denselben bekannt war. Es bleibt daher demjenigen, welcher das Wahrscheinliche in dieser Sache erfahren will, nur übrig, dass er die Simonssage im Ganzen darauf ansehe, ob sie eine geschichtliche Person als ihren ursprünglichen Gegenstand voraussetzt, oder ob sie ohne diese Voraussetzung aus rein mythischen Beweggründen zu erklären ist; wobei sich von selbst versteht, dass auch in dem letztern Fall ihre Veranlassung in bestimmten geschichtlichen Verhältnissen liegen wird, nur nicht in den individuellen einer einzelnen Person, sondern in den allgemeineren ganzer Richtungen und Partheien. Nun stimmen alle Berichte über Simon, von Justin an, darin überein, dass es eine Parthei von Simonianern gegeben habe, dass diese Parthei von einem samaritanischen Magier, Namens Simon, gestiftet sei, und dass Simon von seinen Anhängern als die höchste göttliche Macht, neben ihm aber die Buhlerin Helena als der erste Gedanke des höchsten Gottes verehrt worden sei. In diesen Sätzen werden wir daher den Kern der Simonssage, so wie sie zur Zeit Justin's beschaffen war, zu erkennen haben. Hiemit trifft aber auch die Apostelgeschichte im Wesentlichen zusammen. Denn wenn sie auch der Helena nicht erwähnt, und die Anhänger Simon's nicht ausdrücklich als Simonianer bezeichnet, so deutet dagegen auch

sie an, dass Simon in Samarien als Gott verehrt worden sei, denn der Ausdruck ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ μεγάλη (V. 10) kann nur ein höheres Wesen, entweder den höchsten Gott selbst unmittelbar, oder die höchste von seinen Kräften und Emanationen, bezeichnen. Wenn daher gesagt wird, alle Samaritaner ohne Ausnahme haben Simon als die grosse Gotteskraft anerkannt, so wird dadurch Justin's Angabe bestätigt, dass er in Samarien fast allgemein für den höchsten Gott gelte. Nun enthält aber diese Angabe, und die Erzählungen über Simon überhaupt, ein Doppeltes: eine Aussage der Erzähler über gewisse Thatsachen aus ihrer Gegenwart, und eine Aussage derselben über die in der Vergangenheit liegenden Gründe dieser Thatsachen. Das Dasein einer Parthei, von der Simon und Helena als der höchste Gott und die erste Emanation dieses Gottes verehrt wurden, wird von unsern Berichterstattern als eine Thatsache ihrer Zeit behauptet, dass dieser Simon ein Magier und die Helena eine Buhlerin gewesen sei, ist ihnen, wenn sie nicht durch eigene Vermuthung darauf kamen, durch die Sage überliefert. Es liegt am Tage, dass die erste von diesen Aussagen ungleich glaubwürdiger ist, als die zweite, denn so viel uns auch die alten Schriftsteller selbst über gleichzeitige Erscheinungen Falsches berichten, so viel sie namentlich den Häretikern auf leidenschaftliche Voraussetzungen und trübe Gerüchte hin Schändliches nachsagen, so ist es doch nicht wahrscheinlich, dass eine so allgemeine Angabe, wie die über die Simonianer, völlig aus der Luft gegriffen sei, wogegen die Behauptungen über die ältesten Sektenstifter und über andere in der Vergangenheit liegende Dinge nicht selten alles und jedes geschichtlichen Grundes entbehren. Dass es also zu Justin's Zeit und später zwei Göttergestalten gab, deren Namen und Attribute denen des Simon und der Helena entsprachen, diess werden wir den übereinstimmenden Aussagen der Alten glauben müssen, und wenn insbesondere Justin versichert, die Verehrung des Simon und der Helena finde sich fast ausschliesslich bei den Samaritanern, hier aber ganz allgemein, so erhält diese Angabe theils durch ihr Zusammentreffen mit der Apostelgeschichte, theils dadurch, dass Justin selbst ein Samaritaner war, bedeutendes Gewicht, denn so wenig wir auch diesem Kirchenvater, nach dem Vorgang mit dem Simo Sanctus, selbst bei angeblicher Augenzeugenschaft, unbedingt vertrauen möchten, so ist es doch fast undenkbar, dass er sich über die Landesgottheiten seiner Heimath so grob getäuscht hätte, um hierüber völlig Grundloses zu berichten.

Die weitere Frage wird demnach nur die sein können, ob die Verehrung des Simon und der Helena auf zwei historische Personen dieses Namens zurückzuführen ist, oder ob umgekehrt diese angeblich historischen Personen erst zur Erklärung jenes Kultus vorausgesetzt wurden. Mit dieser Fragestellung ist aber bereits auch die Antwort gegeben. Denn es wäre gegen alle geschichtliche Analogie, dass eine Religionsparthei jener Zeit ihren Stifter schon in den ersten Menschenaltern nach dessen Auftreten nicht blos überhaupt für ein höheres Wesen, sondern geradezu für die Erscheinung des höchsten Gottes gehalten hätte, und weder die heidnischen Apotheosen, noch die christliche Lehre vom Sohn Gottes würden etwas dem Verwandtes darbieten, denn bei jenen handelt es sich immer nur um einen niedrigeren Grad der göttlichen Würde, nicht um die Einführung einer obersten Volksgottheit, und wenn die christliche Kirche allerdings ihren Stifter von der Menschheit zur absoluten Göttlichkeit erhoben hat, so hat sie ja hiezu drei Jahrhunderte gebraucht. Waren daher Simon und Helena samaritanische Landesgottheiten, so können sie nicht zugleich Menschen und Zeitgenossen der Apostel gewesen sein. Um so gewöhnlicher ist es dagegen bei den älteren christlichen Theologen und schon bei den Juden, die heidnischen Gottheiten, in der Weise des euemeristischen Rationalismus, für blosse Menschen, für Könige oder Zauberer auszugeben, die sich göttliche Ehre angemasst haben. Es ist daher ohne Vergleich wahrscheinlicher, dass der Magier Simon und die Buhlerin Helena aus zwei Gottheiten entstanden sind, als dass umgekehrt zwei Menschen dieses Namens und Charakters zu göttlicher Verehrung gelangt sind. Das Gleiche gilt auch gegen die Annahme, dass Simon ursprünglich als Messias unter den Samaritanern aufgetreten sei [1]; diese seine Messiasrolle wird aber überdiess unter den älteren Zeugen allein von den zwei clementinischen Schriften behauptet, die sich dafür nur auf das Prädikat *Ἑστώς* zu berufen wissen, während doch die Homilien selbst bekennen, sie sei darin nur angedeutet (*αἰνίσσεσθαι*), und während auch ihre erkünstelte Erklärung dieses Worts zeigt, dass sie jene Bedeutung ohne traditionellen Grund in dasselbe hineintragen [2]).

1) Ritschl Entst. d. altkath. Kirche 161 f.

2) Nicht viel besser ist aber auch Ritschl's Erklärung a. a. O.: *ἑστὼς* bezeichne den Messias wegen Deut. 18, 15: *προφήτην ἀναστήσει σοι κύριος.*

Was für Gottheiten es nun waren, die unserer Sage zu Grunde liegen, lässt sich zwar nicht bestimmt sagen, indessen hat die Vermuthung von Baur [1]) Alles für sich, dass unter der Gestalt des Simon der Sonnengott, unter Helena die Mondsgöttin verborgen sei. Baur beruft sich hiefür neben den Namen, von denen der eine den orientalischen Semo (mit שֶׁמֶשׁ und שִׁמְשׁוֹן verwandt), der andere die griechische Selene darstellt, und neben der Bezeichnung der Helena in den Recognitionen, mit Recht auf die ganze Schilderung der letzteren, auf ihre Herkunft aus Tyrus, auf die Verbindung, in die sie (Homil. II, 23) mit dem Mondsmonat gebracht wird, auf die Eigenschaft einer Buhlerin, die der orientalischen Mondsgöttin, als der Göttin der Zeugung und Geburt, auch sonst beigelegt wird. Wie passend auch der Name ἑστώς und die Wanderung von Osten nach Westen dem orientalischen Herakles, dem Sonnenhelden, dessen Symbol die Säule ist, beigelegt würde, hat Baur gleichfalls nicht übersehen. Dass der Kultus des Sonnengottes und der Mondsgöttin in Samarien viele Anhänger hatte, ist an sich wahrscheinlich, da er durch ganz Vorderasien verbreitet und namentlich in Phönicien einheimisch war; mit den Phöniciern aber standen die Samaritaner nicht allein in lebhaftem Handelsverkehr, sondern auch durch die phönicischen Ansiedlungen, die einen Theil der samarischen Bevölkerung seit dem Exil bildeten, in Stammesverwandtschaft; bei Josephus Ant. XI, 8, 6. XII, 5, 5 nennen sie sich selbst: *οἱ ἐν Σικίμοις Σιδώνιοι.* Nun war zwar diejenige Parthei unter den Samaritanern, von deren Literatur wir noch Ueberbleibsel besitzen, streng monotheistisch [2]), diess thut aber der gut beglaubigten Thatsache, dass sich neben diesen Monotheisten in dem vielfach gemischten Volke [3]) zahlreiche Polytheisten befanden, keinen Eintrag. Dagegen musste allerdings der Verkehr mit den Anhängern der mosaischen Religion, welcher der Kultus auf Garizim gewidmet war, die Gebildeteren unter den Polytheisten zu einer Ausgleichung ihres Polytheismus mit dem Monotheismus veranlassen, wie sie bei den Griechen seit der Verbreitung der stoischen Philosophie, und noch mehr seit dem Aufkommen des alexandrinischen Neupythagoreismus, ganz gebräuchlich war:

[1]) D. christl. Gnosis S. 306 ff.

[2]) M. vgl. hierüber Gesenius de Samarit. theologia (Weihnachtprogr. 1822) S. 12 f. Juynboll Chronicon Samarit. (1848) S. 125.

[3]) S. Juynboll Commentarii in hist. gentis Samarit. S. 32 ff.

die Götter der Volksreligion wurden für besondere Erscheinungsformen oder Kräfte der Einen Gottheit erklärt. So mochte auch der samaritanische Sonnengott oder Baal-Melkart zu einer Offenbarungsform, von seinen Verehrern natürlich zur höchsten Offenbarungsform, des unsichtbaren Gottes gemacht werden. Solche Offenbarungsformen der Gottheit nannte aber die alexandrinische Schule, deren Lehre von den göttlichen Kräften wir wenigstens bei den späteren Samaritanern treffen [1], *δυνάμεις*. Für jenen Gedanken ergab sich daher sehr natürlich der Ausdruck (Apg. 8, 10), den wir auf einen Menschen bezogen freilich sehr befremdend finden müssten: *οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη*, und eine ähnliche Deutung auch der Mondsgöttin zu geben, konnte von diesem Standpunkt aus gleichfalls nicht schwer werden.

Wie wir uns unter dieser Voraussetzung die Entstehung der Simonssage näher zu erklären haben, darüber sind verschiedene Vermuthungen möglich. Man könnte sich denken, die Sage sei in ihrem ersten Ursprung nur ein Erzeugniss der Reibungen zwischen den palästinensichen Christen und solchen Anhängern des samaritanischen Heidenthums, die den Volksgottheiten ihres Landes eine philosophische Bedeutung unterlegten. Rühmten diese Samaritaner ihren Gott als den obersten Gott, und seine Genossin als die *πρώτη ἔννοια*, so war es ganz im Geist der damaligen Polemik, wenn ihnen von christlicher Seite erwiedert wurde: euer Gott ist gar kein Gott, sondern ein Magier, und seine Helena ein gemeines Weibsbild; rühmten sie sich, in gnostischer Weise, als die wahren Pneumatiker, so mussten die Christen natürlich bestreiten, dass ihnen von ihrem Simon der wahre Geist mitgetheilt sei, und daraus konnte leicht als noch schlagendere Widerlegung die Erzählung hervorgehen, dass der Magier von den wahren Verwaltern des Pneuma sich die Befähigung zu seiner Mittheilung erbeten, aber sie nicht erhalten habe. Dass diese Bitte durch Bestechung unterstützt wird, lag um so näher, da von Simon selbst, als einem Magier, zum Voraus feststand, dass ihm die magische Kunst ein Mittel zum Gelderwerb war. Dass endlich gerade Petrus und Johannes, vorzugsweise jedoch der Erstere, als diejenigen genannt werden, mit denen der Magier in Konflikt kam, würde sich aus dem judenchristlichen Ursprung der Simonssage erklären; dem Vater der falschen Religion wären die Häupter des Apostel-

[1]) Gesenius a. a. O. S. 21 ff.

vereins gegenübergestellt worden, namentlich aber Petrus, der auch sonst den apostolischen Kreis nach aussen vertritt, und dessen Name überdiess den Vortheil des Contrastes darbot, dass dem Zauberer Simon der Apostel Simon Petrus entgegenstand, und dass so die simonianische Lehre schon dem Namen nach als eine Doppelgängerin der wahren, apostolischen sich darstellte. Inzwischen lässt sich nicht läugnen, dass die Bildung der Sage ein ungleich genügenderes Motiv hat, wenn wir mit Hilgenfeld [1]) und Baur [2]) annehmen, unter dem Magier Simon sei von Anfang an schon der Apostel Paulus gemeint, der bekanntlich zugleich mit seinen extremen Anhängern, einem Marcion, Valentin und Basilides, in dem Simon der clementinischen Homilien bekämpft wird [3]). Es ist bekannt, mit welchem Hass Paulus, als Zerstörer des Gesetzes, von den Ebjoniten verfolgt wurde; wie wenig ihm die eifrigeren Judaisten, selbst in den Jahren seiner kräftigsten Wirksamkeit, den Namen und die Würde eines Apostels zuzugestehen geneigt waren; noch in den clementinischen Homilien wird er deutlich als der *ἐχθρὸς ἄνθρωπος*, als der *ἀντικείμενος*, als der falsche Apostel, der sich mit Unrecht rühme, Christum geschaut zu haben, als der Verächter Gottes und Christi bezeichnet, der die Welt mit eitlem Geschwätz zum Abfall vom Gesetz verführt habe [4]). Wenn das zu einer Zeit möglich war, als in der Kirche die Glorie des Märtyrers und des Apostels sein Haupt längst umstrahlte, so werden die Gegner des Paulus zu seinen Lebzeiten und bald nach seinem Tode sich um so weniger gescheut haben, den Zerstörer des Gesetzes als einen Abtrünnigen zu brandmarken. Ihnen, auf ihrem Standpunkt, konnte die Lossagung vom Judenthum nur als ein Abfall vom Gott Israels, als ein Rückfall in's Heidenthum erscheinen, in der Forderung, dass Unbeschnittene als Genossen des messianischen Reichs anerkannt werden, konnten sie nichts Anderes sehen, als den Versuch von Heiden, in die jüdische Gemeinde sich einzudrängen. Der eigentliche Typus hiefür waren aber die Samariter, dieses Mischvolk aus heidnisch gewordenen Juden, und aus geborenen Heiden, das unter der Führung eines abtrünnigen

[1]) D. clement. Recogn. 319 f.

[2]) Das Christenthum u. d. christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte S. 83.

[3]) Die weitere Annahme Hilgenfeld's, dass noch Justin unter dem Magier Simon nur den Paulus verstanden habe, will ich darum nicht vertreten.

[4]) Hom. XVII, 19. ep. Petri c. 2.

jüdischen Priesters dem Nationalheiligthum in Jerusalem ein anderes entgegengestellt, und das immer vergeblich versucht hatte, sich die Anerkennung seiner Verwandtschaft mit dem auserwählten Volke zu verschaffen [1]. Es gab daher für das Urtheil der schroffen Judenchristen über den Paulinismus keinen bezeichnenderen Ausdruck, als wenn die paulinischen, unbeschnittenen Heidenchristen für Samaritaner erklärt wurden. Was konnte dann aber der Apostel derselben, der Urheber ihres gesetzlosen, heidnischen Wesens, anders sein, als der samaritanische Goët, der ein neues Garizim gegen Jerusalem aufgerichtet [2], und zur Ausbreitung seiner Irrlehre die Welt von Palästina bis nach Rom durchzogen hatte? Dass dieser Goët dann weiter mit dem samaritanischen Landesgott identificirt wurde, kann gleichfalls nicht auffallen. Waren die Pauliner einmal für Samaritaner und als solche für Simonsverehrer erklärt, so lag es nahe, den Lehrer, welchen sie als ihr Haupt anerkannten, zum Simon zu machen. Wesshalb hätte er denn, nach der Ansicht, die seine Gegner von ihm hatten, die Welt von dem wahren Gott und dem wahren Messias abwendig gemacht, als weil er sich selbst an ihre Stelle setzen wollte, weil er sich für den Gott ausgab, den seine Anhänger, die Samaritaner, fortan verehrten? Und schien dieser Vorstellung von ihm sein christliches Bekenntniss und sein apostolischer Charakter zu widersprechen, so lag die Antwort bereit, er habe nur betrüglicherweise sich zum Christenthum bekannt und sich der Taufe unterzogen, aber den heiligen Geist habe er nicht erhalten, und das Vorrecht und Kennzeichen des wahren Apostels, die Vollmacht zur Mittheilung des Geistes, sei ihm trotz aller seiner Bewerbung versagt worden, von dem *κλῆρος τῆς ἀποστολῆς* (V. 21 vgl. c. 1, 17. 25) sei er ausgeschlossen geblieben. Gerade zu der Erzählung der Apostelgeschichte würde diese Vorstellung über die Entstehung und die ursprüngliche Bedeutung der Simonssage besonders gut passen, denn diese älteste Ueberlieferung über Simon dreht sich wesentlich um die gleiche Frage, wie die Angriffe der galatischen und korinthischen Judaisten auf Paulus, um die Frage über die eigenthümlichen Vorrechte des Apostolats; substituiren wir Apg. 8, 18 ff. dem Namen des Simon den des Paulus, so haben wir eine Erzählung,

[1]) M. s. über diese jüdische Ansicht von den Samaritern namentlich Josephus Ant. XI, 8, 6.

[2]) Clem. Hom. II, 22: *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει.*

die dasselbe in historischer Form aussagt, was die antipaulinischen Judaisten (nach 2 Kor. 11, 4 f. 12, 11 f. 1 Kor. 9, 1 ff.) als allgemeine Behauptung aussprachen. Vielleicht haben wir uns selbst den Ort, welcher unserer Erzählung in der Apostelgeschichte angewiesen ist, die störende und unchronologische Unterbrechung des Berichts über Paulus durch c. 8, 4—40 daraus zu erklären, dass der Verfasser, mit dem Sinn der Sage noch bekannt, jeder Anwendung derselben auf seinen Apostel auch schon durch ihre Stellung (vor der Bekehrung des Paulus) zuvorkommen wollte.[1]) Auch die spätere Ausbildung der Sage fügt sich dieser Ansicht. Denn die grosse Mehrheit der Christen konnte natürlich diese extrem ebjonitische Vorstellung von Paulus nicht zugeben, und je mehr sich auch die Ebjoniten allmählig zur Anerkennung des Heidenchristenthums als einer vollendeten Thatsache entschliessen mussten, um so mehr musste selbst für sie die Beziehung Simon's auf den Heidenapostel, so deutlich sie in den Clementinen noch durchklingt, ihre Bedeutung verlieren. Der Stifter des falschen Christenthums blieb Simon fortwährend, aber an die Stelle des ursprünglichen Paulinismus, in dem sich den alten Ebjoniten der Abfall vom wahren Messiasglauben verkörpert hatte, trat jetzt der extreme Paulinismus einer späteren Zeit, oder die Gnosis, und der samaritanische Zauberer wurde zum Träger und Stammvater aller gnostischen Irrlehren. Ebendamit wurden auch die Simonianer, welche ursprünglich nichts anderes waren, als die Samaritaner, und die als Samaritaner gedachten paulinischen Heidenchristen für die Sage zu einer gnostischen Parthei, die aber in der Wirklichkeit als solche wohl nie existirt, oder doch erst später, unter dem Einfluss der Simonssage selbst, sich gebildet hat; für die letztere Annahme sprechen die Angaben des Irenäus und Celsus über die Simonianer, und die angebliche Schrift Simon's, die dem Irenäus und dem falschen Origenes vorlag. Wie wenig aber die Simonssage auch später noch, trotz dieser Veränderung, ihre anfängliche Beziehung auf Paulus und den Paulinismus verläugnen kann, diess sieht man, selbst abgesehen von der Apostelgeschichte und den Clementinen, an einem Zug, der in allen Berichten die eigentliche Spitze des Ganzen bildet, darin, dass der entscheidende Kampf des

[1]) Eine weitere, nicht ganz unbedeutende Bestätigung der obigen Annahme werden wir später in der Erzählung von den Johannesjüngern nachweisen.

Simon mit Petrus nach Rom verlegt wird. Denn woraus sollen wir uns die stehende Wiederkehr dieses so ganz ungeschichtlichen Zugs erklären, wenn nicht daraus, dass die Sage, wenn auch ursprünglich in Palästina entstanden, doch ihre weitere Ausbildung in Rom und mit Rücksicht auf die Verhältnisse der römischen Gemeinde erhielt? Was ist denn der Magier anders, als das Zerrbild des Apostels, der alle Länder westwärts von Palästina mit der Predigt seines antijüdischen Evangeliums durchwandert, und zuletzt in der Weltstadt seine Lehre zur allgemeinen Geltung zu bringen versucht hatte, dem aber hier gerade der Judaismus, oder mythisch ausgedrückt, der Repräsentant dieser Richtung, der Apostel Petrus, den hartnäckigsten Widerstand geleistet hatte? Knüpft sich doch auch die Sage von der Anwesenheit des Petrus in Rom, welche sich, ungeschichtlich wie sie ist, nur aus dem antipaulinischen Interesse erklären lässt, in den ältesten Ueberlieferungen durchaus an sein Verhältniss zu Simon. Die Vermuthung liegt nahe, dass beide Thaten des Petrus, die Besiegung des Magiers und die Stiftung der römischen Gemeinde, ursprünglich zusammengehören und einen und denselben Satz ausdrücken: dass nicht der gesetzliche Paulinismus, sondern das Judenchristenthum, der Glaube, nicht der heidnische Pseudoapostel, sondern der jüdische Apostelfürst, der Stifter der römischen Kirche sei. Der Verfasser der Apostelgeschichte konnte freilich diese Behauptung, auch wenn er die Simonssage in dieser Gestalt vorfand, seinem ganzen Standpunkt nach nicht direkt widerlegen, aber er hat ihr mittelbar so bestimmt, wie möglich, widersprochen, indem er den Magier Simon noch vor dem Auftreten des Paulus beseitigt, und den Apostel Paulus, wie wir unten noch sehen werden, zum eigentlichen Stifter der römischen Gemeinde gemacht hat. Es sind das natürlich nur Muthmassungen, wie sie über eine so dunkle Sache allein möglich sind, aber es sind, wie wir glauben, Vermuthungen, woraus sich die Gesammtheit der sagenhaften Ueberlieferungen über den Magier Simon am Leichtesten begreifen lässt.

Wie es sich aber auch hiemit verhalten mag, so viel wird jedenfalls mit hoher Wahrscheinlichkeit zu behaupten sein, dass der Magier Simon keine historische Person ist, und dass unsere Schrift mit ihrer Erzählung von demselben den Einfluss der mythischen Simonssage unverkennbar an den Tag legt.

An die Erzählung von der Wirksamkeit des Philippus und der beiden Apostel in Samarien reiht die Apostelgeschichte 8, 26 den

Auftritt zwischen Philippus und dem äthiopischen Eunuchen, ohne dass sich doch dieser unmittelbar an jene anschliessen könnte, denn der Weisung, auf den Weg zwischen Jerusalem und Gaza zu gehen (V. 26), kann man von keinem Punkte Samariens aus so, wie es hier erscheint, ohne langen Verzug nachkommen. Nach der Meinung unsers Verfassers scheint Philippus, was V. 25 wohl erlaubt, mit den Aposteln nach Jerusalem zurückgekehrt zu sein, von wo er dann natürlich *κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν* zu gehen hat. Auch dieser Auftritt hat aber einiges Auffallende. Dass Philippus auf die Strasse nach Gaza geht, geschieht auf Befehl eines Engels, dass er den Aethiopier anredet, auf Befehl des Geistes, nachdem er diesen getauft hat, wird er vom Geist auf wunderbare Art entrückt. Lässt sich nun auch der Befehl des Geistes auf natürliche Art, von dem innern Drang des Evangelisten, erklären, so entziehen sich dagegen die zwei andern Züge jeder derartigen Erklärung. Den *ἄγγελος κυρίου* für gleichbedeutend mit dem *πνεῦμα κυρίου* zu nehmen, verbietet der ausnahmslose Sprachgebrauch, seine Erscheinung in ein Traumgesicht zu verlegen, verbietet der Text, welcher dieses nothwendig hätte andeuten müssen, wenn es die Meinung des Verfassers wäre: auch wäre es ein allzu seltsames Zusammentreffen der Umstände, wenn Philippus, nur von der eigenen Ahnung, oder gar von einem Traum auf die Strasse geführt, das wirklich gefunden hätte, was er natürlicherweise durchaus nicht vermuthen konnte. Das Entrücktwerden vom Geist erklären zwar nicht blos ältere Rationalisten, sondern auch Olshausen und Meyer, von einem schnellen Forteilen auf Antrieb des Geistes, bei welchem nichts Wunderbares gewesen sein soll. Allein diese Bedeutung kann der Ausdruck: *πνεύματι ἁρπάζεσθαι* so wenig haben, als der entsprechende ebräische: רוּחַ יְהוָה נָשָׂא פ׳׳, sondern er kann nur eine wunderbare Versetzung von einem Ort an einen andern bedeuten, wie sie 1 Reg. 18, 12. 2 Reg. 2, 16 und bei unserem Schriftsteller selbst Ev. 24, 31 vorkommt. Dass eine solche gemeint ist, zeigt auch der Beisatz: *Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον*, welcher doch nur dann möglich war, wenn er auf geheime Weise dahin gekommen ist. In welcher Art aber der Geist ihn entrückt habe (durch die Luft u. dgl.), muss man bei dem Wunderbaren und Geheimnissvollen des ganzen Vorgangs nicht fragen. — Dass nun darum unsere Erzählung ohne alle historische Grundlage sei, ist nicht wahrscheinlich, da für eine

reine Dichtung auch in dem dogmatischen Interesse, einen weiteren Vorgang für die paulinische Heidenbekehrung zu besitzen, kein genügender Erklärungsgrund vorliegt [1]; wie es sich aber mit jenem Historischen näher verhielt, lässt sich nicht mehr ausmachen, und nur das Vaterland und die Persönlichkeit des bekehrten Aethiopiers scheint geschichtlich zu sein.

3. Petrus in Joppe und Cäsarea; Cornelius.

Durch Philippus wurde das Christenthum nach c. 8, 40 in dem Küstenstrich zwischen Asdod und Cäsarea ausgebreitet, ohne dass uns doch gesagt würde, ob es in dieser Gegend auf Juden und Proselyten beschränkt blieb, oder nicht. Nach c. 11, 19 muss man fast das Erstere voraussetzen. Das erste bestimmte Beispiel einer Heidenbekehrung gab nach der Darstellung unserer Schrift Petrus durch die Taufe des Cornelius.

Dem ausführlichen Bericht des 10ten und 11ten Kapitels über diesen Vorfall dienen die zwei Wundererzählungen am Schluss des 9ten zur Einleitung. Auf einer Visitationsreise bei den hauptsächlich durch Philippus gewonnenen Gemeinden heilt Petrus erst in Lydda (Diospolis) die achtjährige Lahmheit des Aeneas, und erweckt nachher in Joppe die Tabitha vom Tode. Dass hier wirkliche Wunder erzählt werden sollen, steht ausser Zweifel. Bei der Heilung des Aeneas haben selbst die Freunde der natürlichen Wundererklärung kaum einen Versuch zu ihrer Anwendung gemacht, und ihre Möglichkeit lässt sich auch wirklich schwer einsehen; der Tod der Tabitha wird zwar von einer jetzt schon verschollenen Exegese in gewohnter Weise für einen blossen Scheintod erklärt, unsere Schrift jedoch bezeichnet ihn ganz bestimmt als einen wirklichen Tod, sie sagt einfach: ἐγένετο ἀσθενήσασαν αὐτὴν ἀποθανεῖν, und um durchaus keinen Zweifel daran übrig zu lassen, bemerkt sie ausdrücklich, dass die übliche Waschung des Leichnams an der Verstorbenen bereits vorgenommen war, als Petrus herbeikam. Dass die Todte nichtsdestoweniger blos scheintodt gewesen sei, mag glauben, wer es überhaupt glaublich findet, dass

[1]) Der Aethiopier wird wenigstens nicht ausdrücklich als Heide bezeichnet, und wenn man aus dem Prädicat εὐνοῦχος geschlossen hat, dass er (nach Deut. 23, 2) kein Proselyte des engeren Grads habe sein können, so fragt es sich eben, ob εὐνοῦχος hier die physische Beschaffenheit oder die amtliche Stellung bezeichnet.

in dem kurzen Zeitraum der evangelischen und apostolischen Geschichte sowohl bei den drei Todtenerweckungen der Evangelien, als bei den zweien der Apostelgeschichte, ein und derselbe Fall eines Scheintodes vorkam, der allen um den Todten Beschäftigten unerkennbar, auf das erste Wort eines göttlichen Gesandten weicht, und zum Glauben an eine wirkliche Todtenerweckung Anlass giebt; wer einen solchen Zufall der merkwürdigsten Art, diesen Maschinengott der natürlichen Erklärung, so maasslos zu Hülfe zu nehmen Bedenken trägt, der wird zugeben müssen, dass in all diesen Fällen, so weit die geschichtliche Wahrscheinlichkeit reicht, nur entweder ein Wunder oder gar kein dem erzählten ähnliches Ereigniss stattgefunden hat. Auf welche Seite dieses Dilemma sich die historische Kritik zu stellen hat, diess ist zwar, dem früher Bemerkten gemäss, auch an und für sich schon keinen Augenblick zweifelhaft; im vorliegenden Fall ist es aber auch noch durch zwei besondere Züge angezeigt: durch die ungeschichtlichen Uebertreibungen in der Beschreibung der Wunder und ihrer Wirkung, und durch das Verhältniss unserer Erzählungen zu den verwandten der evangelischen und apostolischen Geschichte. Was das letztere anbelangt, so sind zu unserer Lahmenheilung die verwandten Berichte Mt. 9, 6. L. 5, 24. Apg. 3, 1 ff. 14, 8 (auch Joh. 5, 8) zu vergleichen; die Erweckung der Tabitha erinnert ausser dem allgemeinen Typus der alt- und neutestamentlichen Todtenerweckungen besonders an die Erzählung Mr. 5, 22 ff. über die Tochter des Jairus [1]); m. s. Baur S. 192. Dass sich unsere Erzählung hiebei mehr an Markus, als an Lukas anschliesst, erklärt sich, wenn sie nicht von unserem Verfasser selbst, sondern von einem Anderen herrührt, dem dieses Evangelium, oder die Quellenschrift desselben, näher lag. Das Andere, eine ungeschichtliche Uebertreibung, findet sich schon bei dem kleineren Wunder der Lahmenheilung, wenn es V. 35 heisst: *καὶ εἶδον*

[1]) Apg. 9, 36: *μαθήτρια ὀνόματι Ταβιθὰ, ἣ διερμηνευομένη λέγεται Δορκάς.*

V. 40 f.: *ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος θεὶς τὰ γόνατα προσηύξατο· καὶ ἐπιστρέψας πρὸς τὸ σῶμα εἶπε· Ταβιθὰ, ἀνάστηθι. ἡ δὲ... ἀνεκάθισε. δοὺς δὲ αὐτῇ χεῖρα ἀνέστησεν αὐτήν.*

Mr. 40 ff. *ὁ δὲ ἐκβαλὼν ἅπαντας... εἰςπορεύεται.. καὶ κρατήσα. τῆς χὲιρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῆς ταλιθὰ κοῦμι· ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον σοὶ λέγω ἔγειρε. καὶ εὐθέως ἀνέστη τὸ κοράσιον καὶ περιεπάτιε.*

L. 7, 15 (der Jüngling zu Nain): *καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρός.*

αὐτὸν (den Geheilten) πάντες οἱ κατοικοῦντες Λύδδαν καὶ τὸν Σάρωνα, οἵτινες ἐπέστρεψαν ἐπὶ τὸν κύριον. Wenn die apostolischen Wunder diese Wirkung gehabt hätten, so müsste ganz Palästina, ja man sollte glauben, die ganze Welt in der kürzesten Zeit bekehrt worden sein, aber sonst wenigstens finden wir keine entscheidenden Erfolge der gehäuften Wunder, die von den Aposteln unter ihren Volksgenossen verrichtet werden, sondern trotz dieser Wunder tritt doch nur ein verhältnissmässig kleiner Theil zum Christenthum über. Weit stärker sind aber die Farben allerdings bei dem zweiten Wunder, der Todtenerweckung, aufgetragen. Unmittelbar nach dem Tode der Tabitha wird sofort Petrus aus Lydda beschickt, V. 38, offenbar in der Erwartung, dass er noch Hülfe bringen werde [1]. Wie konnten aber die Christen in Joppe ein so ganz ausserordentliches Ereigniss, wie eine Todtenerweckung, natürlicherweise erwarten? Dieser Zug hat unläugbar etwas Legendenhaftes, und passt weit besser in die mirakulösen Vorstellungen einer späteren Zeit über die Apostel, als in die geschichtliche Wirklichkeit. Wenn weiter, V. 39, bei der Ankunft des Petrus alle Wittwen der Stadt oder doch der Gemeinde (anders lässt sich das πᾶσαι αἱ χῆραι nicht wohl verstehen) dastehen und ihm die Kleider vorzeigen, die ihnen Tabitha verfertigt hat, so macht auch dieses den Eindruck einer für den Effekt berechneten Schaustellung; die Verdienste der Verstorbenen werden dem Apostel und dem Leser mit möglichstem Gepränge vor Augen gestellt, um die wunderbare Belohnung dieser Verdienste zu motiviren. Dem entspricht dann schliesslich die feierliche Vorstellung der Erweckten vor allen Christen und den um sie trauernden Wittwen. Die Momente, welche die Reflexion über einen solchen Vorfall naturgemäss durchläuft, sind zu ebenso vielen besonderen, dramatischen Scenen gestaltet: der Wunsch nach Hülfe zu einer förmlichen Botschaft an den Apostel, die nähere Begründung dieses Wunsches zu der Scene mit den Wittwen, der Gedanke, dass der Wunsch nun wirklich durch das Wunder erfüllt sei, zu dem Schlussauftritt. Diess ist ganz in der Weise der Sagendichtung; in der Wirklichkeit pflegen sich die Begebenheiten nicht so dramatisch abzuwickeln.

[1]) Ebendahin gehört, nach Meyer's richtiger Andeutung, V. 37: ἔθηκαν αὐτὴν ἐν ὑπερῴῳ. Das ὑπερῷον, der Bet- und Prunksaal des Hauses, diente sonst schwerlich als Todtenkammer; hier wird er für diesen Zweck benützt, damit der Apostel für sein wunderkräftiges Gebet das würdige Lokal findet.

Weit wichtiger jedoch für unsere Darstellung, wie für unser Urtheil über dieselbe, ist das Ereigniss, dem die beiden Wundererzählungen zum Vorspiel dienen, die Bekehrung des Cornelius, c. 10, 1—11, 18. Was an diesem Ereigniss zunächst in's Auge fällt, sind die gehäuften Visionen und Erscheinungen, durch die es eingeleitet wird. Zuerst erscheint dem Cornelius im Zustand der Entzückung (ἐν ὁράματι) ein Engel, der ihm gebietet, den Petrus von Joppe zu beschicken; des andern Tags, während seine Boten auf dem Wege nach Joppe sind, wird dem Petrus durch eine symbolische Vision die Ebenbürtigkeit der Heiden mit den Juden in Beziehung auf den Zutritt zum Reich Gottes kundgethan; eine dritte Offenbarung endlich wird gleichfalls dem Petrus zu Theil, indem ihm nach der Ankunft der Boten der Geist ihr Kommen eröffnet, und den Befehl ertheilt, ohne Verzug mit ihnen zu gehen. Dieser wunderbaren Einleitung entspricht am Schluss der Verhandlung zwischen Petrus und Cornelius die wunderbare, durch Zungenreden sich äussernde, Geistesmittheilung, welche den Erfolg, auf den alle diese Wunder hinzielen, die Taufe des Heiden durch den Apostel, wirklich herbeiführt.

Das Geschäft, diese Wunder natürlich zu erklären, hat diessmal, wie in so manchen andern Fällen, Neander [1]) übernommen, wenn auch nach seiner Weise unentschieden, und so, dass dem Wunder neben den natürlichen Ursachen doch noch seine Stelle bleiben soll. Um uns zunächst die Vision des Cornelius begreiflich zu machen, setzt er voraus, dass dieser Heide nicht blos überhaupt als Proselyte des Thors mit den messianischen Erwartungen vertraut gewesen sei, sondern dass er auch von der evangelischen Verkündigung und ihrem Apostel Petrus schon Manches gehört hatte. Indem er dann weiter unsern Bericht durch verschiedene Mittelglieder ergänzt, so gewinnt er von dem ganzen Hergang folgende Vorstellung: Corn. hat sich einige Tage zum Gebet und Fasten ausgesetzt. Gegenstand seines Gebets war wahrscheinlich eine höhere Erleuchtung darüber, was er vom Christenthum und von Petrus zu halten habe. In diesem Zustand „erhielt er durch eine Stimme vom Himmel die Antwort auf sein Gebet.“ Dass dieses wirklich durch einen Engel geschah, ist zwar möglich, „und nur eine ebenso beschränkte als anmassende Vernunft kann diese Möglichkeit läugnen,“ aber doch könnte sich

1) Gesch. der Pflanz. u. Leit. S. 118 ff.

Cornelius über die objektive Realität der Erscheinung auch getäuscht, und eine Vision mit etwas Wirklichem verwechselt haben. Man sieht deutlich, Neander selbst empfiehlt sich eben diese Annahme, und wiewohl er die entgegenstehende nicht geradezu bestreitet, ist er doch der Meinung, dass jedenfalls die ganze Erscheinung eine natürliche Erklärung zulasse. Noch leichter gelingt diess, wie zu erwarten, mit der Vision des Petrus. Petrus verrichtete das gewöhnliche Mittagsgebet. „Wir können leicht denken, dass dieses auf die Ausbreitung des Reichs Christi sich besonders bezog." Da mochte nun ein Kampf des Partikularismus und Universalismus in seiner Seele hervorbrechen. „Während ihn diess im Gebet beschäftigte, machte die niedere Natur ihr Recht bei ihm geltend," und aus den zwei zusammenwirkenden Einflüssen, seines sinnlichen Bedürfnisses und seiner religiösen Betrachtung, entsprang seine Vision. „Während er nun den Zusammenhang zwischen diesem Gesicht und den Betrachtungen, die ihn früher beschäftigt hatten, aufsuchte, lehrte ihn das sich jetzt gerade anschliessende Ereigniss erkennen, was der Geist Gottes mit dieser Vision bezweckte. Ein Geräusch auf dem Vorhofe des Hauses, bei welchem er seinen Namen nennen hörte, erregte seine Aufmerksamkeit. Es waren die drei Abgeordneten des Cornelius, welche nach ihm fragten." „Da Petrus die drei Männer bemerkte, welche ihrem Aussehen nach als Nichtjuden ihm erschienen, liess ihn der Geist Gottes gleich den Zusammenhang zwischen dem, was ihm durch jenes Gesicht klar gemacht werden sollte, und dem, was sich jetzt vor seinen Augen ereignete, erkennen." Er folgt ihnen, tritt bei Cornelius ein, redet ihn und die bei ihm Versammelten an, und da nun (S. 130) „alle Bedingungen, unter denen der lebendige Glaube an den Erlöser sich bildet, in dem Seelenzustande dieser heilsbegierigen Menschen vorhanden waren, so konnte durch das kräftige Zeugniss des Petrus ein solcher Glaube bald erweckt werden und nach solchen Vorbereitungen hier schneller erfolgen, was sonst nicht so schnell zu Stande zu kommen pflegte;" „während Petrus zu ihnen sprach, fühlten sie sich gedrungen, in begeisterten Lobpreisungen Gottes ihre Gefühle auszusprechen," Petrus, von dem Eindruck ergriffen, sieht alle jüdischen Vorurtheile durch die That widerlegt, und ertheilt ihnen die Taufe.

So wäre denn nun allerdings das Wunderbare in unserer Erzählung auf einen so schwachen Rest herabgebracht, dass wir

diesen ohne alle Mühe gleichfalls vollends bei Seite schaffen können. Ob aber damit wirklich nur ergänzt ist, worauf die gegebenen Züge unsers Berichtes uns hinweisen, müssen wir aus guten Gründen bezweifeln. Gleich bei der Vision des Cornelius hat Neander nicht allein so Vieles zum Bericht der Apostelgeschichte hinzugethan, sondern auch so Wichtiges davon hinweggethan, dass der Vorfall in seiner Paraphrase ein ganz anderer geworden ist, als im Texte. Dass der Seelenzustand des Cornelius gerade so war, wie er vermuthet, und dass sein Gebet gerade auf das messianische Heil sich bezog, könnte man als möglich zugeben, so wenig auch unsere Erzählung darauf hindeutet. Dass andererseits die Erscheinung des Engels von der Apostelgeschichte als eine objektive beschrieben wird, muss auch Neander anerkennen, und es lässt sich schon wegen des φανερῶς c. 10, 3, und des kategorischen ὡς ἀπῆλθεν ὁ ἄγγελος nicht wohl läugnen; dass sie es aber darum auch gewesen sein müsse, wird bestritten. Allein wenn der Engel dem Cornelius nicht blos überhaupt den Auftrag giebt, den Petrus zu berufen, sondern auch die Wohnung des Apostels vollkommen richtig bezeichnet, wie ist es möglich, dass er ein blosses Phantasiegebilde des Betenden gewesen sein sollte? Cornelius, meint Neander, hatte aller Wahrscheinlichkeit nach von Petrus vorher schon gehört, und selbst die Bezeichnung seiner Wohnung könnte ihm früher schon zugekommen, und diese vergessene Notiz in dem erhöhten Zustande seines Innern wieder in ihm aufgetaucht sein. Dann wäre aber unsere Darstellung so täuschend, dass wir auch für ihre übrigen Angaben keine Sicherheit mehr hätten; einem Geschichtschreiber, der aus einer ganz natürlichen Erinnerung an etwas Gehörtes die übernatürliche Mittheilung eines Engels, und aus einem visionären Traumgesicht eine objektive Erscheinung machte, wäre man auch jede sonstige Unkritik und Verwechslung zuzutrauen berechtigt. Neander neigt sich daher schliesslich doch zu der Ansicht, dass jene Notiz über die Wohnung des Petrus dem Cornelius auf übernatürliche Weise mitgetheilt wurde. Will man jedoch diess einmal annehmen, dann kann man sich auch der Erscheinung des Engels nicht mehr entziehen, und ebensowenig kann man mit Neander behaupten, diese Erscheinung, wenn auch eine objektive, habe darum doch „keine sinnliche" sein müssen; war die Engelserscheinung etwas Reales, so war sie auch etwas Sinnliches, denn wie ein Mann in glänzendem Gewand (c. 10, 30) anders, als sinnlich

wahrgenommen werden soll, wäre erst zu zeigen, und nur eine Verwirrung aller richtigen Gesichtspunkte ist es, wenn S. 123 von Neander bemerkt wird: „wir wissen nicht, ob nicht ein höherer Geist dem in der Sinnenwelt lebenden Menschen durch eine Einwirkung auf den innern Sinn sich mittheilen könne, so dass diese Mittheilung nur unter der Form einer sinnlichen Wahrnehmung [N. meint wohl: einer äussern Wahrnehmung, sinnlich sind auch die Wahrnehmungen des inneren Sinns] sich demselben darstelle." Was sich mir als äussere Wahrnehmung darstellt, ohne es zu sein, das ist eine Täuschung: mittelst einer Täuschung wird sich aber gerade ein höherer Geist am Wenigsten mittheilen.

Eine ähnliche Begriffsverwirrung lässt sich Neander bei der Vision des Petrus zu Schulden kommen. Dass diese kein natürliches Erzeugniss seiner Gemüthsstimmung, sondern nur etwas übernatürliches Gewirktes sein kann, erhellt ganz unwidersprechlich aus dem Umstand, dass die Vision gerade in dem Augenblick eintritt, in welchem die Boten des Cornelius die Wohnung des Apostels erreicht haben. Auch Neander muss anerkennen (S. 124): in diesem Zusammentreffen merkwürdiger Umstände „offenbare sich unläugbar die leitende Weisheit der ewigen Liebe," und er redet demgemäss von dem, „was der Geist Gottes mit der Vision des Petrus bezweckte." Also etwas Providentielles, nur nichts Wunderbares. Was ist denn aber damit gewonnen, was nützt dieses rationalistische *non sine numine*? Petrus hat eine Vision, mit welcher der Geist Gottes etwas bezweckt, die er also wohl auch bewirkt hat, diese Vision trifft durch göttliche Leitung auf die merkwürdigste Weise genau in dem geeigneten Moment mit den äussern Umständen zusammen, und das wäre kein Wunder? wo ist denn da das Merkmal, durch welches sich die gewöhnliche Leitung der Vorsehung von der wunderbaren unterscheiden soll? und wie kann man überhaupt das Wunder entfernen wollen, wenn man das unmittelbare Eingreifen des göttlichen Geistes in das menschliche Geistesleben festhält?

Die zweite dem Petrus zu Theil gewordene Offenbarung, die Eröffnung des Geistes über die Ankunft der Boten, V. 19, wird mittelst der Annahme naturalisirt, dass der Apostel durch ein Geräusch im Vorhof, bei dem er seinen Namen nennen hörte, auf die Gekommenen aufmerksam geworden sei, dass er sofort die drei Männer bemerkt, an ihrem Aussehen als Nichtjuden erkannt, und nun erst sich durch eine innere Stimme aufgefordert gefühlt

habe, ihnen zu folgen. Davon steht aber so wenig in unserem Texte, dass Petrus vielmehr die Ankunft der Abgesandten erst vom Pneuma erfährt, und dieses ist auch hier, wie im N. T. überhaupt, nicht blos eine „innere Stimme," sondern ein vom Menschen verschiedenes, transcendentes Princip, das V. 20 (*ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς*) auch ausdrücklich als solches spricht. Ebensowenig ist aber auch später, bei dem Auftritt im Hause des Cornelius, die Wirkung dieses Princips nur jene religiöse Begeisterung, welche nach einer genügenden inneren Vorbereitung (wovon der Text nichts weiss) durch den Vortrag des Apostels hervorgerufen wird; wenn vielmehr diese Wirkung c. 10, 44 mit den Worten beschrieben wird: *ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας .. ἤκουον αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις*, so hätten wir die ausdrückliche Versicherung des Petrus c. 11, 15 (*ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ᾽ αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ᾽ ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ*) nicht einmal nöthig, um zu wissen, dass hier dieselbe wunderbare Erscheinung bezeichnet werden soll, deren ausführlichere Schilderung unser zweites Kapitel enthält, ein übernatürlich gewirktes Reden in fremden Sprachen, und dass Neander's naturalistische Ausdeutung dieser Erscheinung hier so unzulässig ist, wie dort. Der „natürliche, pragmatische Zusammenhang," welchen Neander durch „Ergänzung" unseres Textes herstellen will, ist nur durch die gewaltthätigste Misshandlung desselben zu gewinnen; unsere Darstellung selbst zeigt uns statt einer natürlich psychologischen Entwicklung vielmehr einen auf allen Punkten durch die augenscheinlichsten Wunder bestimmten, durchaus übernatürlichen Hergang, und diesen Hergang „nach den Gesetzen der Analogie ergänzen" heisst ihn verfälschen, denn welche Anwendung fänden diese Gesetze auf Erscheinungen, deren Wesen und Charakter eben darin besteht, aller sonstigen Analogie zu widersprechen?

Ein solcher Hergang lässt sich aber allerdings um so weniger für geschichtlich halten, je schwerer es wird, sich einen genügenden Zweck dieser vielen Wunder zu denken. Dass alle diese übernatürlichen Veranstaltungen blos um des Cornelius willen getroffen worden sein sollten, ist schon desshalb nicht glaublich, weil dieser Mann in Cäsarea, dem Wohnort des Evangelisten Philippus, auch ohne solche Mittel sehr leicht mit dem Christenthum bekannt werden konnte, und weil er selbst sich, nach Baur's treffender Bemerkung (S. 79 f.) sehr passiv zu Allem verhält, was mit ihm vorgeht; denn von der inneren Entwicklung seines

Glaubens, wovon Neander zu erzählen weiss, steht in unserem Text so wenig, dass Cornelius nach c. 10, 32 f. allem Anschein nach gar nicht weiss, welcherlei Mittheilung er von Petrus zu erwarten hat. Noch weniger können diess natürlich die Freunde und Verwandten des Cornelius gewusst haben, welche dieser (10, 24) zu sich gebeten hat, wie denn auch von einem früheren Glauben derselben nichts gesagt wird; nichtsdestoweniger fällt der Geist mit einem Mal auf sie alle. Sofern es sich darum handelte, den rechten Glauben in ihnen hervorzubringen, war eine solche magische Mittheilung des Geistes und der Sprachengabe, von der man ohnedem nicht absieht, was diese Leute mit ihr anfangen sollten, schwerlich das geeignetste Mittel. Der Zweck dieses Wunders müsste daher ausser ihnen, in der Belehrung des Petrus und der jerusalemitischen Gemeinde, gelegen sein. Dass diess wirklich die Meinung unsers Verfassers ist, liegt am Tage; denn wie über die Bedeutung der früheren, bis dahin unverstandenen Veranstaltungen erst c. 10, 34 in der Erkenntniss des Petrus, *ὅτι οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ θεὸς*, ein Licht aufgeht, so erreicht die ganze Erzählung in der Ueberzeugung der Urgemeinde von der Zulässigkeit der Heidenbekehrung c. 11, 18 ihre Spitze, und wie viel dem Verfasser daran liegt, eben diese Ueberzeugung als die Frucht des ganzen Vorfalls erscheinen zu lassen, sehen wir am Besten aus der Begründung derselben in der Rede des Petrus c. 11, welche nur desshalb das schon Erzählte mit solcher Ausführlichkeit wiederholt, weil der Verfasser nicht dringend genug einschärfen kann, wie unverkennbar die Offenbarungen sind, auf denen sie ruht. Aber auch bei Petrus und den Jerusalemiten müssten unsere Wunder ihren Zweck nur sehr unvollständig erreicht haben. Wie wenig man sich in Jerusalem auch noch lange nachher in den Gedanken der Heidenbekehrung zu finden wusste, zeigen am Besten die Vorgänge des sog. Apostelconcils, welches nicht blos im Galaterbrief, sondern auch in unserer Schrift selbst so geschildert wird, als ob die Grundsätze des paulinischen Universalismus selbst den Aposteln noch ganz neu und fremd gewesen wären [1]; denn wie an etwas völlig Vergessenes, von dem in den vorangegangenen Verhandlungen gar nicht die Rede war, muss hier Petrus c. 15, 7 an den früheren Vorfall erinnern; vor dieser Erinnerung scheint Niemand mehr an

[1]) Näheres darüber später.

diese so augenscheinliche Erklärung des göttlichen Willens und an die dadurch gewonnene Ueberzeugung, dass Gott auch den Heiden den Weg zur Seligkeit eröffnet wissen wolle, gedacht zu haben [1]). Aber auch in Betreff des Petrus wird es durch den Galaterbrief in Frage gestellt, ob er wirklich so gesprochen und diese Ueberzeugung gehabt haben kann. Schon das muss gewiss im höchsten Grad auffallen, dass Paulus, so weit wir aus seinem eigenen Bericht abnehmen können, weder da, wo es sich um die Rechtfertigung der Heidentaufe handelte, noch auch später, wo er dem Petrus seinen Wankelmuth, den Widerspruch seines nachherigen gegen sein früheres Benehmen vorrückt, — dass Paulus in keinem von beiden Fällen von dem schlagendsten Beweisgrund, dem eigenen Vorgang des Petrus, den bei dieser Gelegenheit ihm ertheilten Offenbarungen und den von ihm ausgesprochenen Grundsätzen, Gebrauch macht. Es ist gleich unwahrscheinlich, dass er diess überhaupt nicht gethan, und dass er diesen Punkt in seinem Bericht übergangen haben sollte, wenn es sich mit jenem Vorfall wirklich so verhielt, wie unsere Schrift sagt, die Sache war für seinen Zweck zu wichtig, um nicht berührt zu werden. Aber auch das Benehmen des Petrus selbst, bei dem bekannten Streit in Antiochien, ist nach Gfrörer's [2]) richtiger Bemerkung unter Voraussetzung unserer Erzählung unbegreiflich. Zwar verweist uns Neander (S. 352) auf die Verläugnung des Petrus, welche ja gleichfalls auf das nachdrücklichste Zeugniss für Christus gefolgt sei. Aber der Fall ist hier ein ganz anderer, als dort. Bei der Verläugnung handelte es sich darum, einer unmittelbar drohenden Lebensgefahr durch Belügung von Leuten zu entgehen,

[1]) Zwar ist Schneckenburger's Bemerkung (Zweck der Apg. 179), die auch Lechler (d. apost. u. d. nachapost. Zeitalter 240) wiederholt, dass aus der Duldung der Heidentaufe in einem einzelnen, ganz ausserordentlichen Fall die Anerkennuug ihres Princips in allen anderen Fällen noch nicht folge, in dieser ihrer Allgemeinheit nicht unrichtig, aber es handelt sich bei der Taufe des Cornelius eben nicht blos um diesen einzelnen Fall, sondern um das Princip der Heidentaufe, wie diess unsere Schrift oft genug sagt (10, 34 f. 11, 18. 15, 7 ff. 14 ff.), und nachdem dieses Princip durch die augenscheinlichsten göttlichen Willenserklärungen sanctionirt, von Petrus und der Gemeinde zu Jerusalem auf's Bestimmteste anerkannt ist, soll es nicht blos in praxi verlassen, sondern auch völlig aus dem Bewusstsein der jerusalemitischen Judenchristen verschwunden sein. Das ist doch gewiss undenkbar.

[2]) D. heil. Sage I, 415.

denen sich Petrus nicht verpflichtet fühlen mochte, Bekenntniss abzulegen, um eine wahrheitswidrige Verheimlichung seiner persönlichen Verhältnisse vor dem Feind; es war das eine Schwäche, ein Beweis davon, dass es dem Apostel zur Zeit noch an dem Heldenmuth fehlte, dessen er sich früher gerühmt hatte. Bei dem antiochenischen Vorfall dagegen waren es Mitglieder der christlichen Gemeinde selbst, um deren willen sich Petrus von den Heidenchristen zurückzog, und diese Hypokrisie betraf nicht die persönlichen Eigenschaften des Apostels, sondern die entscheidenden Grundsätze der apostolischen Amtsthätigkeit. Welche Vorstellung müssten wir uns von der Charakterbefähigung des Apostelfürsten zu seinem Beruf machen, wenn er im Stande war, einer ihm durch die ausdrücklichsten göttlichen Offenbarungen eingeschärften, seit vielen Jahren von ihm vertretenen und in der Gemeinde zur Anerkennung gebrachten Ueberzeugung um einiger Fanatiker willen so schmählich untreu zu werden, denen er nur die Erinnerung an die allbekannten Vorgänge und Beschlüsse entgegenzuhalten brauchte, um sie auf der Stelle zum Schweigen zu bringen [1], welche Vorstellung auch von der Wirksamkeit des h. Geistes, als dessen ausgezeichnetstes Gefäss der Apostel gerade in unserer Schrift erscheint, wenn ihn diese nicht einmal vor einem Schritt zu bewahren vermochte, vor dem jeder Mann von Charakter ohne alle übernatürlichen Veranstaltungen durch eine mässige sittliche Uebung geschützt ist, vor der offenbaren Verläugnung eines tiefgewurzelten, durch die unzweideutigsten Thatsachen begründeten, durch die förmlichsten Erklärungen bestätigten, für die ganze Sache, der sein Leben gewidmet ist, hochwichtigen Grundsatzes! Und was ist im Zweifelsfall wahrscheinlicher, dass alle die vielen Wunder, deren unsere Erzählung erwähnt, geschehen sein sollten, ohne doch bei der Urgemeinde und bei Petrus selbst eine irgend nachhaltige Wirkung hervorzubringen, dass dieser Apostel trotz der bestimmtesten göttlichen Erklärungen gehandelt haben sollte, wie er nach dem unverdächtigen Zeugniss des Paulus gehandelt hat, oder dass eine Schrift, von deren geschichtlicher Unzuverlässigkeit uns schon die schlagendsten Proben vorgekommen sind, die Wunder und Offenbarungen, aus deren An-

[1]) Man vgl. hiezu die treffenden Bemerkungen von Schwegler Nachap. Zeitalter I, 127 ff.

nahme das ganze unlösbare Räthsel entspringt, mit Unrecht vorausgesetzt? [1])

Auch noch einige untergeordnete Züge machen die Authentie unserer Erzählung verdächtig. C. 10, 28 sagt Petrus zu Cornelius und seinen Angehörigen: „Ihr wisset, dass es keinem Juden erlaubt ist, mit einem Fremden in Verkehr zu treten, oder zu ihm zu gehen; mir aber hat Gott gezeigt, dass man keinen Menschen für unrein halten dürfe. Darum kam ich auch ohne Widerrede." Hier wird also vorausgesetzt, dass den Juden jeder Verkehr mit Heiden, oder doch jedes Betreten eines heidnischen Hauses, verboten gewesen sei. Mit Recht bemerkt jedoch de Wette z. d. St.: Wenn auch ein solches Verbot (von dem man sonst übrigens nichts weiss) in Beziehung auf Götzendiener stattgehabt hätte, so sei doch unbegreiflich, wie es in Beziehung auf σεβομένους gelten konnte, und selbst strengere Juden können den Umgang mit solchen nicht gescheut haben, weil sie sonst auf ihre Bekehrung hätten verzichten müssen — wofür de Wette auf den bekannten Ausspruch Jesu Mt. 23, 15 über die Pharisäer, welche Land und Meer durchziehen, um Proselyten zu machen, und auf die Erzählung des Josephus Ant. XX, 2, 4 f. über die Bekehrung des Königs Izates von Adiabene und seiner Hausgenossen verweist. Diese Belege sind ganz schlagend, und auch abgesehen davon ist es bei dem damaligen vielfachen Verkehr von Juden mit Heiden undenkbar, dass ein Verbot, wie das bezeichnete, selbst bei der pharisäischen Parthei bestanden haben sollte. Auch in den Clementinen, welche die judenchristliche Sitte in dieser Beziehung gewiss treu darstellen, kommt Petrus mit Heiden unaufhörlich in

[1]) Ganz anders stellt sich die Sache, wenn wir uns an die Darstellung des Paulus allein halten. Dann brauchen wir seinen Mitapostel nicht der Verläugnung einer klar erkannten, auf Offenbarungen begründeten Ueberzeugung zu beschuldigen, sondern nur des Rückfalls in eine Denkweise, die er gar nie wirklich überwunden, auf deren Geltendmachung er vielmehr nur momentan, der Macht einer überlegenen Persönlichkeit und der vollendeten Thatsache gegenüber, verzichtet hat. Jenes wäre feige Charakterlosigkeit, dieses ist eine auch bei ehrenwerthen Männern nicht seltene Schwäche, mag es auch Paulus von seinem Standpunkt aus schroffer beurtheilen. — Ohne allen Grund beruft sich Neander S. 114 auf Gal. 2, 14, um zu beweisen, „wie frei in Beziehung auf das mosaische Gesetz Petrus bisher gehandelt hatte." Das ἐθνικῶς ζῇν, welches dem Petrus hier vorgerückt wird, bezieht sich deutlich genug nur darauf, dass er nach V. 12 vorher in Antiochien mit den Heiden zu Tisch gesessen war, nicht auf seine sonstigen Lebensgewohnheiten überhaupt.

Berührung. Darum aber das *κολλᾶσθαι ἢ προςέρχεσθαι* unsers 28ten Verses auf die Tischgenossenschaft zu beziehen, wäre ebenso gegen die Wortbedeutung, wie gegen den Zusammenhang. Daraus, dass Petrus zu Cornelius gekommen war, folgte ja noch gar nicht, dass er auch mit ihm speisen musste. Es ist daher offenbar, dass hier dem Petrus Worte in den Mund gelegt sind, die er nicht gesprochen haben kann.

Aehnlich scheint es sich mit dem Vorwurf zu verhalten, mit dem Petrus c. 11, 3 in Jerusalem empfangen wird: *ὅτι πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας εἰςῆλθες καὶ συνέφαγες αὐτοῖς.* Da die Hauptsache im Vorhergegangenen nicht der Besuch bei Cornelius und die Tischgenossenschaft mit ihm und den Seinigen, sondern die Ertheilung der Taufe an Unbeschnittene gewesen war, da sich auch im Folgenden Petrus nicht wegen jener, sondern einzig wegen dieser rechtfertigt, so scheint jener Vorwurf mit dem übrigen Inhalt unserer Erzählung gar nicht übereinzustimmen, und es liegt nahe, mit Gfrörer a. a. O. zu schliessen, wenn dem Apostel nur das Essen mit Heiden vorgerückt worden sei, so könne das weit Bedenklichere, die Aufnahme von Heiden in die Kirche, nicht stattgefunden haben. Nun sehen wir allerdings nicht blos aus Gal. 2, 12 ff., sondern auch aus den Clementinen [1]), welchen Werth die strenger Denkenden unter den Juden auf die Tischgenossenschaft legten, die ihnen als Anerkennung der vollen religiösen Gemeinschaft galt. Aber das Auffallende der Erscheinung, dass gerade der Hauptstreitpunkt in der Anrede c. 11, 3 übergangen wäre, und dass die folgende Antwort des Petrus gar nicht unmittelbar auf die gegen ihn erhobene Anklage passte, wird dadurch nicht aufgehoben, und nimmt man unsere früheren Ergebnisse über den geschichtlichen Charakter unserer Erzählung

[1]) M. s. Hom. I, 22 (Clemens erzählt aus der Zeit, wo er noch ungetauft war, von Petrus): *καὶ ταῦτα εἰπὼν καὶ τροφῆς αὐτὸς μεταλαβὼν ἰδίᾳ κἀμὲ μεταλαβεῖν ἐκέλευσεν· εὐλογήσας δὲ ἐπὶ τῆς τροφῆς καὶ εὐχαριστήσας μετὰ τὸ κορεσθῆναι καὶ αὐτοῦ τούτου τὸν λόγον μοι ἀποδοὺς ἐπήγαγε λέγων· δῴη σοι ὁ θεὸς κατὰ πάντα ἐξομοιωθῆναί μοι καὶ βαπτισθέντα τῆς αὐτῆς μοι μεταλαβεῖν τραπέζης.* Die Taufe vertritt aber nach dem Lehrbegriff der Clementinen bei Heidenchristen die Stelle der Beschneidung. Weiter vgl. man Hom. XV, 1, und II, 19, wo Jesus zu der Kanaaniterin sagt: *οὐκ ἔξεστιν ἰᾶσθαι τὰ ἔθνη, ἐοικότα κυσὶν, διὰ τὸ διαφόροις χρῆσθαι τροφαῖς καὶ πράξεσιν*, worauf diese zum Judenthum übertritt, und *τῷ ὁμοίως διαιτᾶσθαι τοῖς τῆς βασιλείας υἱοῖς τῆς εἰς τὴν θυγατέρα ἔτυχεν ἰάσεως.* Weitere Nachweisungen bei Hilgenfeld clement. Recogn. 152 f. Galaterbrief 59.

hinzu, so kann man sich des Verdachts kaum erwehren, jene auffallende Aeusserung möchte aus der Erinnerung an einen von dem unsrigen verschiedenen Vorfall geflossen sein, der aber am Ende die einzige faktische Veranlassung unserer Darstellung bilden könnte, den mehrerwähnten antiochenischen Streit; denn in diesem handelte es sich einzig und allein um das *συνεσθίειν*.

Haben wir ferner die paulinischen Grundsätze im Munde des Petrus schon oben bedenklich gefunden, so ist auch das sehr auffallend, dass er diese Grundsätze nach unserer Schrift selbst mit den Worten des Paulus ausgesprochen haben müsste. Denn die berühmte Erklärung über die Gleichheit aller Völker vor Gott, c. 10, 34 f. lesen wir in ganz ähnlich lautenden Ausdrücken Röm. 2, 10 f.[1]), wie auch V. 36 an Röm. 10, 15 (Eph. 2, 17) erinnert. Es ist gewiss wahrscheinlicher, dass der Verfasser der Apostelgeschichte hiebei dem Römerbrief gefolgt ist, als dass Petrus und Paulus in den gleichen Ausdrücken nur zufällig sich begegnet sind. Ebenso werden wir die Aehnlichkeit von 10, 26 mit Apg. 14, 15, von 10, 42 mit Apg. 17, 31 am Natürlichsten daraus erklären, dass in allen diesen Fällen in der Wirklichkeit nur eine und dieselbe Person spricht. Wenn endlich c. 11, 16 ein Ausspruch, den die Evangelien einstimmig dem Täufer Johannes zuschreiben (Mt. 3, 11. Mr. 1, 8. L. 3, 16. Joh. 1, 33), als Wort Jesu angeführt wird, so setzt es schon die Anführung des gleichen Ausspruchs c. 1, 5 ausser Zweifel, dass nicht Petrus, sondern Lukas, diese Verwechslung vorgenommen hat, denn dass Jesus wirklich die Worte des Täufers gleichmässig wiederholt hätte, das ist bei dem Schweigen aller evangelischen Berichte nicht wahrscheinlich.

Nach allen diesen Erörterungen können wir nicht umhin, die Angabe, dass Petrus noch vor dem Apostelconcil und den Missionsreisen des Paulus einen Heiden getauft, und den Grundsatz der Heidentaufe zur Anerkennung gebracht habe, für ungeschichtlich zu erklären. Wenn es daher richtig sein sollte, dass er einen römischen Hauptmann, Namens Cornelius, getauft hat, so könnte dieser kein Heide, sondern er müsste ein Proselyte gewe-

[1]) Apg.: *οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ θεὸς, ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν.* Römerbrief: *δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθὸν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι· οὐ γάρ ἐστι προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ.*

sen sein, und selbst wenn er nur ein Proselyte des Thors gewesen sein sollte [1]), so könnte er doch von Petrus die Taufe nur unter der Voraussetzung erhalten haben, dass er auch schon durch diesen halben Uebertritt zum Judenthum ein Heide zu sein aufgehört habe [2]). Gerade die Heidentaufe ist aber in der Darstellung unserer Schrift die Hauptsache: mag Cornelius auch 10, 2 als φοβούμενος beschrieben werden, so behandelt ihn doch unsere Schrift 10, 14 f. 28. 11, 1 ff. 18 ganz unstreitig als einen Heiden, und nur darin, dass er diess ist, dass es sich in diesem ersten Fall, wo ein Unbeschnittener getauft wurde, um den hochwichtigen Grundsatz der Heidentaufe überhaupt handelt, liegt die ganze, von dem Verfasser so klar hervorgehobene Bedeutung unserer Erzählung und das Motiv der Wunder, die über ihren ganzen Verlauf mit so verschwenderischer Hand vertheilt sind. Der wesentliche Inhalt dieser Erzählung ist daher jedenfalls unhistorisch, mag ihr nun gar keine geschichtliche Thatsache, oder mag ihr die bedeutungslose Thatsache einer Proselytentaufe zu Grunde liegen, durch welche über die Zulassung der Heiden in die christliche Gemeinschaft nichts entschieden wurde, und wir können desshalb die weitere Untersuchung hierüber füglich so lange aufsparen, bis wir im Zusammenhang anderweitiger Erörterungen die Mittel zu ihrer Beantwortung gefunden haben.

[1]) Wie mit vielen Anderen Ritschl annimmt Entst. der altkath. K. 122 f.

[2]) Es ist übrigens bekanntlich noch streitig, ob es zur Zeit Christi noch Proselyten des Thors im eigentlichen Sinn gab, und wenn auch die häufig erwähnten σεβόμενοι jedenfalls eine ähnliche Stellung einnehmen, so fragt es sich doch, ob dieselben in dem Maasse als jüdisch Glaubende anerkannt wurden, dass sie nicht mehr für Heiden gegolten hätten. Die clementinischen Schriften knüpfen allerdings die Heidentaufe im Wesentlichen nur an dieselben Bedingungen, welche auch die Apg. c. 15 den Heidenchristen auferlegt, (Ritschl a. a. O. 118 ff.) und Apg. 13, 16. 26. 43. 16, 14. 17, 17 wird ein naher Verkehr der σεβόμενοι mit den Nationaljuden vorausgesetzt. Aber für die vorliegende Frage sind diese Stellen nicht entscheidend, und noch weniger kann der Standpunkt der Clementinen, welche das Heidenchristenthum als eine unabweisliche Thatsache vor sich hatten, der gegenüber sie ihre Forderungen nothwendig herabstimmen mussten, für die Ansicht der ältesten Christen in der Zeit vor dem Auftreten des Paulus beweisen. Als Izates von Adiabene zweifelhaft war, ob er sich beschneiden lassen solle, meinte von seinen zwei jüdischen Rathgebern der eine, wegen der grossen hiemit für ihn verbundenen Gefahr werde ihm Gott die Unterlassung dieses Schritts wohl vergeben, der andere, strenger denkende, lässt auch diese Entschuldigung nicht zu, dass man aber überhaupt ohne Beschneidung Genosse des Gottesreichs sein könne, wagt selbst der erste nicht zu behaupten. Jos. Ant. XX, 2, 5.

Dritter Abschnitt.

Paulus.

1. Die Bekehrung und das erste Auftreten des Paulus.

Dieses Ereigniss, welches den ersten entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte des Christenthums bildet, reiht sich in der Erzählung der Apostelgeschichte unmittelbar an die Hinrichtung des Stephanus an. Dass dieses der wirkliche Zusammenhang der Begebenheiten war, unterliegt keinem Zweifel; für den vorliegenden Zweck schien es jedoch besser, alles den Apostel Paulus Betreffende zusammenzustellen, und es geht diess um so leichter, da auch die Apostelgeschichte den Bericht über seine Bekehrung (c. 9, 1—30) als ein für sich bestehendes Ganzes zwischen c. 8 u. c. 9, 31 ff. einschiebt.

Was nun die historische Glaubwürdigkeit dieses Berichts, und zwar zunächst der Bekehrungsgeschichte als solcher (V. 1—18), anbelangt, so sind es bekanntlich ausser den inneren Gründen auch Widersprüche unter den äusseren Zeugnissen selbst, welche gegen denselben misstrauisch gemacht haben. Wenn wir mit der Erzählung, die unser Verfasser c. 9 in eigenem Namen giebt, die zwei dem Paulus in den Mund gelegten c. 22, 6—10 und c. 26, 12—18 vergleichen, so ergeben sich zwischen ihnen folgende Abweichungen. 1) Von den Begleitern des Paulus heisst es c. 26, 14, sie seien alle mit Paulus zu Boden gefallen, c. 9, 7 dagegen, sie seien in Betäubung stehen geblieben, während Paulus vor Schrecken niederfiel, und beides lässt sich nicht etwa durch die Annahme (Bengel's, Kuinöl's u. A.) vereinigen, dass sie zwar zuerst hinfielen, aber noch vor dem Apostel wieder aufstanden, und die Worte des 7ten Verses stehend mitanhörten: wenn man sagt, Einer fiel, die Uebrigen standen, so kann diess Niemand so verstehen, es seien Alle gefallen, und es sei nur jener Eine länger liegen geblieben, als die Andern. — 2) Ueber dieselben Personen wird c. 9, 7 ausgesagt, sie haben zwar die Stimme, welche mit Paulus redete, vernommen, aber Niemand gesehen, c. 22, 9 umgekehrt, sie haben das Licht, welches ihm erschien, gesehen, die Stimme dagegen nicht gehört. Auch dieser

Widerspruch ist von den harmonistischen Auslegern nur sehr ungenügend gelöst worden. Unter der φωνὴ soll c. 9 die Stimme des Paulus, c. 22 die Stimme Christi zu verstehen sein, wiewohl in der erstern Stelle schon der Artikel auf die V. 4 erwähnte φωνὴ Christi, die einzige, an die man hier überhaupt denken kann, hinweist. Oder man unterschied zwischen der φωνὴ τοῦ λαλοῦντος c. 22, und der einfachen φωνὴ c. 9, indem man nur jene von deutlich vernehmbaren Worten deutete, diese von einem undeutlichen Tone [1]), trotz dem, dass die von der φωνὴ ausgesprochenen Worte auch c. 9 ausdrücklich angegeben sind. Oder was am Ende auf das Gleiche hinauskommt, ἀκούειν soll c. 9 „hören" bedeuten, c. 22 „verstehen" [2]), während doch gerade c. 9 steht: ἀκούοντες τῆς φωνῆς, was zur Noth heissen könnte: die Stimme verstehen, dagegen c. 22: τὴν φωνὴν οὐκ ἤκουσαν, was sich durchaus nur übersetzen lässt: sie hörten nicht. Eher liessen sich die entgegengesetzten Angaben über das, was die Gefährten des Paulus sahen, durch die Bemerkung ausgleichen, dass dieselben zwar das Licht, aber keine bestimmte Person oder Gesalt (μηδένα) erblickt haben [3]). Allein dass Paulus selbst mehr, als jenes Licht, sah, wird in keinem von den drei Berichten angegeben; da nun offenbar c. 9, 7 gesagt werden soll, seine Begleiter haben die ihm sichtbare Erscheinung, von welcher die Stimme herrührte, nicht gesehen, und da sie eben desshalb in Verwirrung (ἐνεοὶ) dastehen, so muss die Meinung hier die sein, dass sie eben das Licht, welches sie nach c. 22 erblickt hätten, nicht erblickten. — Noch wichtiger ist aber 3), dass ein Theil der Worte, welche c. 26, 16—18 dem erscheinenden Jesus in den Mund gelegt werden, c. 9, 15 als Rede Jesu zu Ananias, c. 22, 15. 21 theils als Rede des Ananias, theils als Rede Jesu bei einer zweiten dem Paulus gewordenen Erscheinung aufgeführt wird [4]),

[1]) Wie neuestens wieder Lange ap. Zeit. I, 57, für den aber freilich, auf der Höhe apriorischer Geschichtsconstruction, auf der er steht, Bemerkungen, wie die obigen, natürlich viel zu „rabbinisch" sind.

[2]) So noch Neander Gesch. d. Pflanzung u. s. w. S. 147.

[3]) Neander a. a. O. Baumgarten z. d. St. u. A.

[4]) C. 26, 16 f.: εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδες ὧν τε ὀφθήσομαί σοι· ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἐθνῶν, εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω. C. 9, 15 (Rede Jesu an Ananias): πορεύου, ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς μοί ἐστιν οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ.

wogegen Jesus bei der damascenischen nach der übereinstimmenden Angabe des 9ten und 22sten Kapitels zuerst nur gesagt hätte: *Σαοὺλ, Σαοὺλ, τί με διώκεις;* und dann, auf die Frage des Paulus, wer er sei: *ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις*[1]). Diesen Widerspruch mit Baumgarten zu läugnen, widerstreitet dem Augenschein, aber auch durch Meyer's Bemerkung (zu 9, 6), „dass Paulus in der Rede an den Agrippa die Erzählung concentrire, und das, was ihm erst später durch eine Mittelsperson aufgetragen ward, dem Urheber dieses Auftrags gleich selbst in den Mund lege," wird er nicht beseitigt, sondern zugestanden; und wenn Derselbe behauptet, dadurch werde nicht die Sache selbst, sondern nur die historische Form alterirt, so ist das schwer zu verstehen: wo es sich um geschichtliche Wahrheit handelt, gehört doch in der That die Zeit, wann, der Ort, wo, die Person, von welcher etwas gethan oder gesprochen worden ist, auch zur „Sache selbst."

Die neueren Bearbeiter der Apg. wissen sich in der Regel über diese Differenzen mit der Bemerkung, dass sie nur untergeordnete Nebenumstände betreffen, ohne Mühe hinwegzusetzen.[2]) Allein so ganz bedeutungslos sind sie doch nicht. Denn einmal werfen sie auf den historischen Charakter dieser Darstellung ein merkwürdiges Licht. Ein Schriftsteller, dem es nichts ausmacht, ein und dasselbe Faktum in einer und derselben Schrift mit unvereinbaren Nebenumständen zu erzählen, ein solcher Schriftsteller müsste entweder so unbedingt abhängig von fremden Berichten sein, dass er diese auch da, wo sie einander widersprechen, unverändert aufnähme, oder er geht so frei mit seinem historischen Stoff um, dass es ihm um durchgängige Uebereinstimmung und geschichtliche Genauigkeit des Einzelnen gar nicht zu thun ist; weder im einen, noch im andern Fall aber werden wir diesen

C. 22, 15 (Ananias zu Paulus): *ὅτι ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας.*

C. 22, 21 (Jesus zu Paulus in Jerusalem): *πορεύου ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε.*

[1]) Was c. 9 nach der früheren Lesart noch weiter steht, ist bekanntlich Glosse aus c. 26. Auffallend ist hier übrigens, dass das griechische Sprichwort *πρὸς κέντρα λακτίζειν* in der ebräischen Anrede Jesu vorgekommen sein soll.

[2]) So z. B. Neander S. 147. Meyer z. c. 9, 7.

Schriftsteller einen zuverlässigen Historiker nennen können. Sodann hängen aber jene Nebenumstände mit dem Mittelpunkt unserer Erzählung weit enger zusammen, als man in der Regel zu bemerken scheint. Denn ob Paulus Jesum äusserlich real, oder ob er ihn nur innerlich, mit den Augen des Geistes geschaut hat, diess liesse sich, bei der Unsicherheit jedes Selbstzeugnisses über eine solche Anschauung, nur aus den mit derselben verbundenen objektiven Erscheinungen abnehmen, und für diese sind wir ganz an die Aussagen seiner Begleiter gewiesen, welche ihrerseits nur von der Apostelgeschichte berichtet werden. Lauten nun die Berichte der letzteren so widersprechend, dass wir weder über die Umstände, unter denen die Zeugen ihre Wahrnehmungen gemacht haben (ob stehend, oder liegend), noch über den Gegenstand ihrer Wahrnehmung (ob eine Lichterscheinung, oder eine Rede, und welche) in's Reine kommen können, so liegt wohl am Tage, dass eine solche Bezeugung von der Urkundlichkeit weit entfernt ist, die wir bei jeder ungewöhnlichen, vor Allem aber bei einer schlechthin ausserordentlichen, wunderbaren Begebenheit verlangen müssen.

Wird nun unsere Erzählung durch diese Widersprüche der Berichte verdächtig, so ist vollends ihre innere Beschaffenheit von der Art, dass sich dieser Verdacht für Jeden, dem ihre Unantastbarkeit nicht zum Voraus feststeht, zur Ueberzeugung von ihrer Ungeschichtlichkeit steigern muss. Diese ganze Erzählung ist eine fortlaufende Kette von Wundern. Schon die Erscheinung des verklärten Christus ist ein Wunder; dass diese Erscheinung nur dem Paulus sichtbar oder hörbar ist, ein zweites; die Blindheit des Paulus ein drittes, und die Art, wie sie gehoben wird, ein viertes; die Visionen des Paulus und Ananias endlich ein fünftes und sechstes. Die natürliche Erklärung all dieser Wunder, den Blitz und Donner, in welchen die Erscheinung und die Worte Jesu verwandelt wurden, die Erblindung des Paulus durch den Blitz oder den Schrecken, und seine Heilung durch die kalten Greisenhände des Ananias, die psychologische Ableitung der beiden Visionen — diese verschollenen Auslegungskünste können wir füglich übergehen. Dass solche Ausdeutungen der Meinung unseres Verfassers widersprechen, liegt auf der Hand; giebt man aber diess zu, nun dann ist der ungleich wahrscheinlichere Fall, dass die wunderbaren Züge unserer Erzählung aller historischen Grundlage entbehren, als dass ihnen so ausserordentliche, und in ihrem Zusammentreffen so ganz beispiellose Begebenheiten zu Grunde

liegen — denn zur Annahme von Wundern werden wir uns hier so wenig, als in anderen Fällen, entschliessen können. Es ist diess um so wahrscheinlicher, je leichter sich in diesem Fall alle jene Züge theils aus der Analogie ähnlicher Erzählungen, theils aus dem Pragmatismus des Schriftstellers erklären. Die Lichterscheinung des Messias war in der Vorstellung von seinem verklärten Zustand so unmittelbar gegeben, dass wir sie schon von der ursprünglichen Anschauung des Paulus nicht wohl trennen können. Ebenso verhält es sich im Wesentlichen mit den Worten, welche ihm in den Mund gelegt sind, denn diese Worte enthalten nur, was bei jeder solchen Veranlassung zu sagen war, dass sie aber vom Verfasser nicht gerade urkundlich überliefert sind, sieht man aus der abweichenden Version des 26sten Kapitels. Die Erblindung des Paulus kann als Folge der Christuserscheinung so wenig befremden, als das Stummwerden des Zacharias in Folge der Engelserscheinung, da es ja bekannt ist, dass nach der Meinung des gesammten, und namentlich auch des jüdischen Alterthums, die Erscheinungen höherer Wesen eine derartige Wirkung auf den Menschen ausüben; zugleich war aber diese Blindheit und ihre Heilung ein sehr nahe liegendes Symbol für den geistigen Zustand des Apostels vor seiner Bekehrung und für die Umwandlung, welche jetzt mit ihm vorgieng: dass er durch den ihm erschienenen Christus von seiner Blindheit geheilt wurde, war zunächst nur derselbe bildliche Ausdruck für die Thatsache seiner Bekehrung, den wir schon bei Jes. 42, 7. 16. 19 u. ö. und in unserer Erzählung selbst c. 26, 18 antreffen [1]), wurde aber dieser Ausdruck einmal eigentlich verstanden, so konnte die Blindheit, von der er befreit wurde, nur aus dem blendenden Eindruck der Christophanie erklärt werden [2]). Was endlich die zwei Visionen betrifft, so sind solche Erscheinungen unserem Verfasser, wie schon die Erzählung über Cornelius zeigt, als Hebel zur Einführung ausserordentlicher Ereignisse so geläufig, dass wir uns nicht wundern können, wenn sie auch hier in Anwendung gebracht werden. Alle diese Züge lassen sich daher auch ohne die Voraussetzung ihrer Objektivität leicht begreifen; die zwei ersten bildeten ohne Zweifel einen Bestandtheil von der eigenen Vision des Paulus, die zwei folgenden sind ein mythischer Ausdruck für die

1) Auch die Taufe heisst ja schon in der ältesten Kirche φωτισμός.

2) Vergl. hiezu Baur, Paulus S. 70 f.

Thatsache seiner Bekehrung, die zwei letzten gehören dem Pragmatismus des Schriftstellers an, und sollen nur dazu dienen, die Beziehung des Ananias zu Paulus zu motiviren. Diese selbst könnte, abgesehen von den Visionen und dem Wunder, historisch sein; es ist möglich, dass Paulus in Damaskus zuerst von jenem Ananias aufgesucht und von ihm getauft wurde; doch darf nicht übersehen werden, worauf Schneckenburger [1]) mit Recht aufmerksam macht, dass unser Verfasser seiner ganzen, später zu erörternden, Tendenz gemäss ein besonderes Interesse hatte, den Paulus durch einen so anerkannt gesetzesfrommen Mann, wie Ananias nach c. 22, 12 war, in's Christenthum einführen, und was im Grunde nur der mythische Ausdruck für diesen φωτισμὸς ist, von seiner Blindheit heilen zu lassen. Man kann daher immerhin noch fragen, ob Ananias überhaupt bei der Bekehrung des Apostels eine Rolle gespielt hat, besonders, da auch der Name so häufig [2]), und für einen Boten der göttlichen Gnade so angemessen war, dass er dem Schriftsteller, welcher um der Anschaulichkeit willen eines bestimmten Namens bedurfte, leicht zur Hand lag.

Wie steht es nun aber mit der Hauptthatsache selbst, deren Aussenwerke wir bis jetzt untersucht haben, mit der Christuserscheinung als solcher? Man könnte einen Augenblick zweifelhaft sein, ob unser Verfasser überhaupt eine Christophanie im strengen Sinn, eine persönliche Anwesenheit des erhöhten Christus, und nicht blos eine Offenbarung desselben durch Licht und Schall, ohne persönliches Auftreten, berichten wolle; denn merkwürdigerweise wird in keiner einzigen von den drei Erzählungen ausdrücklich gesagt, dass sich Christus dem Paulus sichtbar dargestellt habe, sondern immer ist nur von dem Lichte die Rede, das ihn umstrahlte. Und wirklich ist seine Meinung Allem nach die, dass Paulus nur dieses Licht, die Schechina des Messias, mit Augen sah, seine vom Lichtglanz umhüllte Gestalt dagegen nicht erblickte. Diess zeigt auch die nähere Beschreibung c. 9, 3 ff. 22, 6 ff., denn unmittelbar, nachdem er das Licht gesehen hat, fällt Paulus zu Boden, so dass er nichts weiter sehen kann, und wie er sich vom Boden wieder erhebt, ist er geblendet. Wir werden also streng genommen sagen müssen: nach der Erzählung der

[1]) Zweck der Apg. S. 168 f.

[2]) Die Apg. allein kennt noch zwei Ananias, c. 5 und 23, 2. 24, 1.

Apostelgeschichte hätte Paulus nicht Christum selbst, sondern nur die Christusglorie wirklich gesehen, und wir werden uns die Abweichung dieser Darstellung von der eigenen des Apostels, welcher 1 Kor. 9, 1. 15, 8 ganz unbefangen sagt: Ἰησοῦν Χριστὸν ἑώρακα [1]), ὤφθη κἀμοὶ, nicht verbergen können. Dass jedoch diese Abweichung nur in den späteren Vorstellungen von der unanschaubaren Herrlichkeit des verklärten Messias ihren Grund hat, dass sich aber im Uebrigen auch unser Verfasser Christum bei der damascenischen Erscheinung persönlich gegenwärtig dachte, zeigt schon die Frage des Paulus: *τίς εἶ, κύριε;* nebst der Antwort: *ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς* u. s. w.; ferner das *μηδένα* c. 9, 7; endlich die bestimmte Aussage c. 9, 17. 27: *Ἰησοῦς ὁ ὀφθείς σοι ..ἐν τῇ ὁδῷ εἶδε τὸν κύριον.* Paulus hat Jesum gesehen, sofern er die ihn umgebende Glorie gesehen hat, er hat ihn aber nicht gesehen, sofern ihm seine persönliche Gestalt selbst verhüllt blieb. Dass nun Paulus selbst von der Realität dieser Anschauung überzeugt war, lässt sich nach den eben angeführten Stellen nicht bezweifeln, eine andere Frage ist aber, ob auch wir hinreichende Gründe haben, diese Ueberzeugung zu theilen. Die letzte Entscheidung dieser Frage liegt freilich ausserhalb der rein historischen Untersuchung. Wer keine Wunder zugiebt, wer die Realität der Auferstehung Jesu bezweifelt, darin sind wir mit Neander (S. 154 f.) ganz einverstanden, der wird auch die wunderbare Erscheinung des Auferstandenen auf dem Weg nach Damascus nicht zugeben können, wer umgekehrt jenen Glauben hat, der wird auch den Aussagen des Apostels Paulus über die ihm widerfahrene Erscheinung des Auferstandenen zu trauen geneigt sein. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die historische Kritik hier zu schweigen, und die ganze Frage der Dogmatik zu überlassen hat. Ob überhaupt Wunder möglich sind, oder nicht, kann die Geschichtsforschung allerdings nicht ausmachen, um so mehr aber, ob das Wunder im vorliegenden Fall hinreichend beglaubigt ist, um es nach den allgemein geltenden kritischen Grundsätzen wahrscheinlich zu finden. Wie verhält es sich nun damit? Dass hier eine wirkliche Erscheinung Christi stattfand, diess könnte ebenso, wie jede andere Thatsache, nur durch Zeugnisse erwiesen werden,

[1]) Dass sich diese Stelle nicht auf die Apg. 18, 9. 22, 17 erwähnte Vision, sondern auf die Erscheinung vor Damaskus bezieht, zeigt Neander S. 151 gegen Rückert sehr treffend.

theils durch das eigene Zeugniss des Paulus, theils durch das seiner Begleiter. Dass jedoch das letztere nicht ausreicht, haben wir bereits gesehen; denn für's Erste würde es sich nicht auf die Christuserscheinung selbst, sondern nur auf die sie begleitenden äusseren Umstände erstrecken, und für's Zweite ist es uns durch eine so unsichere dritte Hand überliefert, und in seinen einzelnen Aussagen so wenig übereinstimmend, dass es höchst leichtsinnig wäre, auf einen so schwankenden Grund den Glauben an eine so ganz ausserordentliche, über alle sonstige Erfahrung so weit hinausliegende Thatsache bauen zu wollen. Ungleich gewichtiger ist allerdings die eigene Angabe des Apostels. Aber doch, was können wir streng geschichtlich aus dieser Angabe ableiten? Zunächst nichts weiter, als dass Paulus Christum gesehen zu haben überzeugt war, ob er ihn aber auch wirklich gesehen hat, wäre erst zu untersuchen. Oder wenn wir zugeben wollen — es ist diess aber nur ein anderer Ausdruck für denselben Inhalt — dass er Christus gesehen hat, d. h. dass das Bild des verklärten Christus mit der Kraft der gegenwärtigen Anschauung seinem Geist erschien, so fragt es sich immer noch, ob dieser subjektiven Erscheinung auch eine objektive, der Anschauung seines innern Sinns auch eine solche des äussern entsprach. Wie soll nun aber dieses bewiesen werden? Dass es auch Anschauungen giebt, denen kein Objekt entspricht, und dass auch solche blos innerliche Anschauungen die Bestimmtheit und Ueberzeugungskraft der äusseren mit sich führen und von dem Anschauenden selbst damit verwechselt werden können, ist nun einmal eine unläugbare Thatsache; woher können wir wissen, dass es sich mit der Anschauung des Paulus auf dem Weg nach Damaskus anders verhalten hat? Wer uns eine derartige Erscheinung bezeugt — diess muss selbst ein Neander[1]) bei anderem Anlass zugeben — der kann immer nur als sicherer Zeuge von dem gelten, was er wahrzunehmen glaubte. Warum soll dieser Kanon, fragt Baur (S. 65) mit Recht, nicht auch im vorliegenden Fall in Anwendung kommen? Die Glaubenszuversicht des Paulus, antwortet Neander (S. 153), wäre unter dieser Voraussetzung von einer Selbsttäuschung ausgegangen. „Diess anzunehmen werden wir uns nicht entschliessen können, wenn wir von der gebührenden Achtung vor diesem Glauben des Paulus und vor dem, was zum

[1]) S. 123 in Beziehung auf die Bekehrung des Cornelius.

Heil der Menschheit dadurch gewirkt worden, erfüllt sind.“ Aber die Furcht, eine Majestätsbeleidigung gegen den Apostel zu begehen, ist eben kein geschichtlicher Beweisgrund. Die Achtung vor dem Apostel und seinem Werk, vor Allem aber die Achtung vor der Wahrheit fordert nichts Anderes dringender, als dass wir den Apostel nur für das ansehen, wofür er beglaubigten Zeugnissen zufolge angesehen werden kann. Diese Zeugnisse aber, seine eigenen Briefe, zeigen uns in ihm einen Mann von äusserst erregbarem Gemüthe, einen Mann, der, wie er selbst sagt (1 Kor. 14, 18. 2 Kor. 12. Gal. 2, 2) zu Visionen und ekstatischen Zuständen in besonderem Maasse geneigt war; warum sollen wir es unmöglich finden, dass ein solcher eine lebhafte innere Anschauung mit einer objektiven Erscheinung verwechselt hätte? Etwa weil aus 2 Kor. 12 erhellt, dass er ekstatische Zustände von anderen wohl zu unterscheiden wusste? (Neander S. 154). Aus eben dieser Stelle erhellt vielmehr, dass er dieser Unterscheidung keineswegs sicher war: *εἴτε ἐν σώματι*, heisst es, *οὐκ οἶδα· εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα. ὁ θεὸς οἶδεν.* Aber auch zugegeben, dass Paulus im Allgemeinen den Zustand der Ekstase von dem des klaren Bewusstseins zu unterscheiden wusste, wie er diess 1 Kor. 12—14 allerdings thut, folgt daraus auch, dass er das Subjektive und Objektive in seinen Anschauungen, die Erscheinungen des innern und die des äussern Sinns, scharf zu trennen im Stande war? Konnte er denn nicht auch das in der Ekstase Geschaute für etwas Gegenständliches und Wirkliches halten, und hat er es nicht eben 2 Kor. 12 dafür gehalten? Im vorliegenden Fall gewiss nicht, meint Neander, denn dann wäre seine Glaubenszuversicht von einer Selbsttäuschung ausgegangen. Aber wenn auch: wie mancher felsenfeste Glaube ist nicht von einer Selbsttäuschung ausgegangen! Wie viele Beispiele solcher Selbsttäuschung liefert nicht die Geschichte der Heiligen und Religionsstifter, wie auffallende selbst die Geschichte der Philosophie! Welche Selbsttäuschung z. B. von Sokrates, an eine dämonische Stimme in seinem Innern zu glauben! Warum sollte eine solche Selbsttäuschung einem Paulus nicht möglich gewesen sein? Auch in diesem Fall aber beruhte sein Glaube nicht auf der Selbsttäuschung, sondern auf seinem religiösen Bedürfniss; die Anschauung, welche er allerdings für objektiv hielt, war nur eine Folge von diesem Bedürfniss, nicht der Grund, sondern die Wirkung seines Glaubens, oder genauer, die Erscheinung des aus seinem

Innern hervorbrechenden Glaubens, die Form, in der er seinem eigenen Bewusstsein sich aufschloss, aus der blossen Anlage in die Wirklichkeit, aus einem dunkeln Drang in ein klar und fest ergriffenes Princip übergieng. Wir denken, dass durch eine solche Vorstellung vom Hergang der Sache die Achtung vor dem Apostel in keiner Weise verletzt wird.

Wird aber vielleicht der psychologischen Wahrscheinlichkeit dadurch zu nahe getreten? Dann allerdings, wenn man annehmen wollte, dass Paulus ohne alle innere Vorbereitung, durch eine ganz abgerissene, augenblickliche Erregung, die Erscheinung Christi aus sich erzeugte, dass er, wie Meyer (zu c. 9, 3) behauptet, „urplötzlich von der wunderbaren Thatsache erfasst wurde." Aber was berechtigt uns zu einer so abentheuerlichen Vorstellung? Unser Text weiss allerdings nichts von Zweifeln und Kämpfen im Innern des Paulus, die seiner Bekehrung vorangiengen, er lässt ihm die Himmelsstimme mitten in seinem wuthschnaubenden Verfolgungseifer Halt gebieten. Aber was folgt daraus für den wirklichen Sachverhalt? Wie können wir denn überhaupt über den inneren Zustand des Apostels vor seiner Bekehrung von unserer Schrift Aufschluss zu erhalten hoffen? Es handelt sich ja hier eben darum, den von ihr in ein wunderbares Licht gerückten Hergang in die natürliche und geschichtlich wahrscheinliche Beleuchtung zurückzustellen. Ebensowenig kann aber der apriorische Grund beweisen, dass „vorgängige Bedenklichkeiten und innere Kämpfe bei einem so reinen, festen und feurig entschiedenen Charakter, wie Saulus, höchst unwahrscheinlich seien, dass es zur Umwandlung seiner festen Ueberzeugung in die entgegengesetzte, bei der reinen Entschiedenheit seines Willens, einer unmittelbar in sein Innerstes eingreifenden himmlischen Gewalt bedurft habe." [1]) Gerade weil Paulus ein reiner Charakter war, wird er sich in der Rolle des Verfolgers nicht ohne Bedenken und Gewissensskrupel bewegt haben, gerade weil er ein Mann des festen und feurigen Willens war, wird es bei ihm, ehe er seinen sittlich-religiösen Schwerpunkt gefunden hatte, nicht ohne harte Kämpfe abgegangen sein. Oder waren die grossen Geistesverwandten eines Paulus, von deren inneren Kämpfen wir so viel wissen, ein Augustin und Luther, nicht auch reine, entschiedene und feurige Charaktere? Ja hat sich nicht auch von Paulus eine Spur des Kampfes, den er als

[1]) Meyer a. a. O.

gesetzeseifriger Jude mit sich selbst kämpfte, erhalten, in jener merkwürdigen Stelle des Römerbriefs c. 7, 7—25, welche zunächst freilich nicht seine persönlichen Erfahrungen zu schildern bestimmt ist, aus deren warmer und lebendiger Darstellung aber so unverkennbar die Erinnerung an Selbsterlebtes durchklingt? Je mehr aber freilich die Wahrscheinlichkeit solcher inneren Kämpfe und Vorbereitungen bei genauerer Betrachtung sich steigert, um so mehr verringert sich die des äusseren Wunders, und sollte auch unsere Kenntniss vom Gemüthszustand des Apostels vor seiner Bekehrung nicht ausreichen, um uns den Hergang derselben vollständig zu erklären und in jeder Beziehung anschaulich zu machen, so bleibt es doch, die Sache geschichtlich angesehen, unter allen Umständen weit wahrscheinlicher, dass sie ihre natürlichen Erklärungsgründe gehabt hat, als dass sie durch eine so ganz beispiellose Thatsache, wie die Christuserscheinung unserer Erzählung, bewirkt ist. [1])

Nach seiner Bekehrung, erzählt die Apg. 9, 19 ff. weiter, blieb Paulus einige Zeit (ἡμέρας τινάς) in Damaskus, und trat sofort in den Synagogen mit dem Bekenntniss Jesu auf; nach längerem Verweilen (ἡμέραι ἱκαναὶ) nöthigte ihn jedoch ein Mordanschlag der Juden zur Flucht; er gieng nach Jerusalem, wurde aber von den dortigen Christen Anfangs gemieden, bis ihn Barnabas bei den Aposteln einführte; jetzt wurde er in ihren Kreis aufgenommen, und unterstützte sie thätig in der evangelischen Verkündigung. Ein neuer Mordplan bestimmte ihn, auch Jerusalem zu verlassen, und sich in seine Vaterstadt Tarsus zurückzubegeben.

Dieser Bericht ist jedoch theils mit den eigenen Aussagen des Apostels im Galaterbrief, theils mit der späteren Darstellung unserer Schrift selbst nicht zu vereinigen. Dem Galaterbrief 1, 16 f. zufolge gieng Paulus unmittelbar (εὐθέως) nach seiner Bekehrung nach Arabien, kehrte von da wieder nach Damaskus zurück, und machte erst nach drei Jahren einen Besuch in Jerusalem. Von dieser arabischen Reise schweigt die Apg. nicht allein gänzlich, sondern sie lässt auch nirgends eine Stelle für sie offen. Die

[1]) Auf eine genauere Analyse der inneren Zustände, welche die Vision des Paulus erzeugt haben können, wollen wir hier, auf die Kritik der Apostelgeschichte uns beschränkend, um so weniger eingehen, da sich hierüber doch immer nur Vermuthungen, aber keine geschichtlich nachweisbaren Behauptungen aufstellen lassen.

Ausleger haben in der Verlegenheit, eine solche zu finden, an allen möglichen Punkten herumgetastet, aber nirgends will sich eine Fuge entdecken lassen, welche gross genug wäre, sie aufzunehmen. Pearson (s. d. Comm.) wollte sie zwischen V. 18 und 19 einschieben. Allein wenn bis zum Ende des 18ten V. von den Erfahrungen des Paulus in Damaskus die Rede ist, und V. 19 nun fortfährt: „er war aber einige Zeit bei den Christen in Damaskus," so kann diess unmöglich anders, als so verstanden werden, dass eben jener vorher erwähnte damascenische Aufenthalt einige Zeit gedauert habe. Andere verlegen die Reise zwischen die ἡμέρας τινὰς V. 19 und das Auftreten in den Synagogen V. 20 — was schon das καὶ εὐθέως am Anfang des 20sten Verses, und überhaupt der ganze ununterbrochene Fortgang der Erzählung verbietet. Kuinöl (z. V. 19. 25) und Olshausen lassen den Apostel erst nach seiner Flucht aus Damaskus, zwischen V. 25 und 26, nach Arabien gehen. Diese Meinung, würde sich jedoch schon durch das εὐθέως Gal. 1, 16 widerlegen, sie streitet aber auch mit der Darstellung unserer Schrift, denn wenn es hier V. 25 heisst: Paulus floh aus Damaskus, und V. 26 unmittelbar fortfährt: „als er aber in Jerusalem ankam," so kann die Meinung doch nur die sein, dass er von Damaskus geraden Wegs nach Jerusalem gieng, nicht dass er, diese Stadt bei Seite lassend, erst eine weite Reise in den Süden machte, und von dieser, nach unbestimmt langer Zeit, nach Jerusalem zurückkehrte. Wie unwahrscheinlich es ausserdem ist, dass Paulus, kaum erst den Leuten des arabischen Fürsten Aretas entronnen (2 Kor. 11, 32 f. vgl. Apg. 9, 23 ff.), sich gerade nach Arabien gewendet hätte, soll hier nur berührt werden. Noch am Ehesten gienge es immerhin, die arabische Reise mit Neander (S. 157) in die ἡμέραι ἱκαναὶ unsers 23sten Verses zu verlegen. Auch hier jedoch steht das εὐθέως des Galaterbriefs im Wege. Wie könnte der Apostel hier sagen, dass er unmittelbar nach seiner Berufung, ohne vorgängige Besprechung mit andern, nach Arabien gegangen sei, wenn er doch zuvor einige Zeit bei den Christen in Damaskus sich aufgehalten, und zunächst hier mit der evangelischen Verkündigung begonnen hatte? Offenbar denkt aber auch unser Verfasser nicht daran, V. 23 für die arabische Reise Raum zu lassen. Man lese nur seinen Bericht V. 22 f. „Saulus wirkte in Damaskus mit dem grössten Eifer und Erfolg für die christliche Sache; nach längerer Zeit aber nöthigte ihn ein Mordanschlag der Juden zur Flucht."

Hier ist doch offenbar, dass die „längere Zeit" eben die Zeit seines damascenischen Wirkens sein soll, dass mithin die Worte: ὡς ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναὶ besagen wollen: nach längerem Aufenthalt in Damaskus, nicht: in Damaskus und Arabien; und auch dass der letztere so kurz gewährt habe, um in diesem Zusammenhang übergangen werden zu können, wird man nicht sagen dürfen: eine Reise von mindestens 50 Meilen war in jener Zeit keine so kleine Sache, und wenn sie Paulus einmal unternahm, wird er schwerlich ganz kurz in Arabien geblieben sein. — Wie wenig aber unsere Darstellung überhaupt mit derjenigen des Galaterbriefs übereinstimmt, sieht man am Besten aus der Bemerkung V. 26, dass bei der Ankunft des Paulus in Jerusalem die dortigen Christen nicht an seine Bekehrung geglaubt und sich desshalb von ihm zurückgezogen haben. „Wie wäre diess möglich gewesen, fragt Baur mit gutem Grund (S. 107), wenn damals schon eine Zeit von mehr als drei Jahren seit der Bekehrung des Apostels verflossen gewesen wäre, wenn er schon damals nicht blos in dem fernen Arabien, sondern auch in Damaskus für die Sache des Evangeliums gewirkt, und schon eine längere Zeit hindurch so viele thatsächliche Beweise der mit ihm geschehenen Umänderung gegeben hätte?" Was Neander (S. 165) darauf erwiedert, um die Darstellung der Apostelgeschichte zu rechtfertigen, lautet äusserst unbefriedigend. „Es könnte die Schwierigkeit sich mindern, wenn wir bedenken, dass der Jüngling Saulus damals noch keine so grosse Bedeutung zu haben brauchte, dass er den grössten Theil jener drei Jahre nach seiner Bekehrung in der Zurückgezogenheit in Arabien zugebracht hatte, die durch politische Umstände, den Krieg mit dem König Aretas, herbeigeführte Unterbrechung des Verkehrs. Es wäre aber auch möglich, dass ihm Barnabas zur Vermittlung gedient, wenn gleich er seiner Vermittlung nicht gerade zu jenem besonderen Zwecke, um das Misstrauen der Gläubigen zu überwinden, bedurft hätte." Diese letztere Möglichkeit können wir füglich bei Seite setzen, da sie wenigstens für denjenigen, welcher sich an unsern Text hält, nicht vorhanden ist; dieser sagt mit dürren Worten: alle jerusalemitischen Christen haben den Paulus gefürchtet, weil sie seiner Bekehrung nicht trauten, erst Barnabas habe ihn bei den Aposteln eingeführt. Wie wenig Neander's übrige Gründe auf sich haben, sieht man sogleich, wenn man sich nur einen Augenblick in die Verhältnisse versetzt, um die es sich handelt. Die

erste Verfolgung ist über die junge Christengemeinde ausgebrochen, nicht blos in Jerusalem, sondern in ganz Palästina und über Palästina hinaus sind ihre Mitglieder mit Schrecken erfüllt, Männer und Weiber werden vor Gericht geschleppt. An der Spitze der Verfolger steht Saulus; er ist eben im Begriff, auch in Damaskus die Verfolgung zu betreiben, als er mit Einem Male auf Seiten seiner Gegner tritt, laut und offen, in den Schulen von Damaskus, für die Sache, deren Todfeind er bis dahin gewesen war, sich erklärt, die Juden mit Beweisen für die göttliche Sendung Jesu in die Enge treibt. Wer in aller Welt wird glauben, dass ein so wichtiges und ausserordentliches Ereigniss den Christen in Jerusalem drei Jahre lang hätte verborgen bleiben können, dass aus dem nahen, von einer äusserst zahlreichen jüdischen Bevölkerung bewohnten, mit Jerusalem im lebhaftesten Verkehr stehenden Damaskus keine Kunde davon nach Jerusalem gelangt wäre! oder wenn man eine solche Kunde, unserem 27sten Vers zum Trotz, annehmen wollte, dass dann nicht das Auftreten des Paulus in Damaskus jeden Zweifel an der Redlichkeit seiner Bekehrung hätte niederschlagen müssen! Wie schwach erscheinen nicht hiegegen die Neander'schen Ausflüchte! „Saulus habe damals noch keine grosse Bedeutung zu haben gebraucht," während er doch nicht blos von der Apostelgeschichte, 8, 3. 9, 1 f., sondern auch von sich selbst (Gal. 1, 13) als der heftigste und hervorragendste Gegner der Christengemeinde geschildert wird; „er habe den grössten Theil der drei Jahre nach seiner Bekehrung in Arabien zugebracht," während wir kaum erst von Neander gehört haben, dass die arabische Reise nur eine vorübergehende Episode seines damascenischen Aufenthalts gewesen sei; „der Krieg mit Aretas habe den Verkehr unterbrochen," während doch — wie Neander S. 160 selbst sagt — Aretas gewiss keine drei Jahre im Besitz von Damaskus, überdiess aber (wie wir eben aus dem Verfahren gegen Paulus sehen) den Juden so geneigt war, dass er sicher nicht daran dachte, sie am Verkehr mit Jerusalem, und namentlich an den drei jährlichen Festkarawanen, zu hindern. [1]) Was will es daher heissen, wenn Neander schon S. 160 vor-

[1]) Noch weniger könnte diess der Fall gewesen sein, wenn Damaskus nach Wieseler's, übrigens unwahrscheinlicher Annahme (Chronol. der Apg. S. 167 ff.), durch Schenkung unter arabische Herrschaft gekommen und längere Zeit unter derselben geblieben wäre.

sorglich bemerkt: dem Verfasser der Apostelgeschichte sei zwar der Umfang des Zeitraums zwischen der Bekehrung des Paulus und seiner ersten Reise nach Jerusalem nicht genauer bekannt gewesen, aber ein Widerspruch mit der eigenen chronologischen Bestimmung des Apostels sei nicht zu entdecken? Dass Paulus sagt, er sei erst nach Verfluss von drei Jahren hingekommen, die Apostelgeschichte, er sei gekommen, noch ehe von den damascenischen Vorfällen etwas bekannt war, die nach drei Jahren nothwendig längst bekannt sein mussten, diess ist natürlich kein Widerspruch!

In Jerusalem wurde Paulus nach unserem 27sten Vers von Barnabas zu den Aposteln (πρὸς τοὺς ἀποστόλους) geführt, mit denen er nun einige Zeit verkehrte. Gal. 1, 18 f. versichert der Apostel selbst unter feierlichen Betheurungen (ἃ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι), er sei nach Jerusalem gegangen, um den Petrus aufzusuchen, sonst aber habe er keinen der Apostel gesehen, als Jakobus, den Bruder des Herrn. Dass auch hier ein unauflöslicher Widerspruch stattfindet, diess musste, nachdem Baur[1]) darauf hingewiesen hatte, selbst Neander (S. 165) zugeben[2]), dass aber dabei nicht blos „ein Nichtwissen der besonderen Umstände zu Grunde liegt," ist schon zum Voraus wahrscheinlich, da sich kaum annehmen lässt, der Verfasser der Apostelgeschichte sei mit dem Galaterbrief unbekannt gewesen; mit grösserer Bestimmtheit werden wir es aber allerdings erst behaupten können, wenn wir auch noch die übrigen Abweichungen unserer Darstellung von der paulinischen in's Auge gefasst haben. Der ganze Aufenthalt des Apostels in Jerusalem wird nämlich von ihm selbst in ein wesentlich anderes Licht gestellt, als in unserer Schrift. Diese lässt uns nur an ein etwas längeres Verweilen in der genannten Stadt denken, dessen Zweck wir kaum in etwas Anderem, als in der Verkündigung des Evangeliums, suchen können; im Galaterbrief wird nicht blos der Zweck der jerusalemitischen Reise anders bestimmt (ἱστορῆσαι Πέτρον), sondern auch die Dauer des Aufenthalts in Jerusalem auf 14 Tage beschränkt. Nun sagt allerdings der Galaterbrief nicht ausdrück-

[1]) Paulus S. 110, wozu von den Früheren zu vgl. Gfrörer die heil. Sage I, 413. Schrader (Paulus V) z. u. St. Schneckenburger Zweck der Apg. S. 167.

[2]) Die Apg. denkt sich auch nach c. 8, 1 vgl. mit c. 11, 1. c. 15 die Zwölfe fortwährend in Jerusalem versammelt.

lich, dass Paulus in Jerusalem nicht mit der evangelischen Verkündigung aufgetreten, und die Apostelgeschichte ebensowenig ausdrücklich, dass er länger als 14 Tage geblieben sei, aber dass die Meinung keine andere ist, liegt am Tage. „Ich gieng nach Jerusalem, um den Petrus zu besuchen, und blieb 14 Tage bei ihm, sonst aber sah ich keinen von den Aposteln" — diess lautet doch ganz anders, als der Bericht der Apostelgeschichte: „Saulus wurde den Aposteln von Barnabas vorgestellt, und er blieb mit ihnen zusammen in Jerusalem (*ἦν μετ᾽ αὐτῶν εἰςπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος ἐν Ἱερουσαλὴμ*), und half ihnen das Evangelium verkündigen." Ueber einen Besuch von 14 Tagen, welcher zudem nur dem Petrus allein galt, würde sich gewiss weder der Verfasser der Apostelgeschichte, noch sonst ein verständiger Schriftsteller so ausgedrückt haben. Schon der Mordanschlag der Hellenisten (Apg. 9, 29) setzt übrigens einen längern Aufenthalt in Jerusalem voraus, man müsste denn annehmen, dass Paulus, ganz gegen seine sonstige Weise, die ersten Tage nach seiner Ankunft nur gleich benützt habe, um sich durch unbesonnene Heftigkeit Todfeinde zu erwerben. Je weniger sich aber beide Darstellungen in den angeführten Beziehungen vereinigen lassen, um so unverhüllter tritt auch der Zweck der Veränderungen heraus, welche sich unser Verfasser erlaubt hat. Die Darstellung des Galaterbriefs hat die ausgesprochene Bestimmung, die Unabhängigkeit des Paulus von jeder menschlichen Auktorität, und namentlich auch vom Einfluss der Urapostel, nachzuweisen. Eben diess aber ist es, was der Verfasser der Apg. **nicht** will; seine Erzählung ist daher vielmehr umgekehrt darauf angelegt, den Paulus von Anfang an mit den Zwölfen und dem jüdischen Stammvolk in die engste Verbindung zu bringen. Darum das Schweigen von der arabischen Reise, darum die Verkürzung der drei Jahre, welche zwischen der Bekehrung des Apostels und seinem ersten Besuch in Jerusalem vergiengen, darum die Verlängerung seines Aufenthalts in dieser Stadt, darum die Erweiterung der **zwei** Apostel, die Paulus wirklich gesehen hat, zu **den** Aposteln, darum die Fiktion eines Verkehrs mit den Aposteln, von welchem der Galaterbrief nichts weiss, darum die Verkündigung des Evangeliums in Jerusalem, die an sich selbst unwahrscheinlich, und im Besonderen nur ein Abbild von der des Stephanus ist.[1] Wo

[1]) V. 29: *ἐλάλει τε καὶ συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστὰς, οἱ δὲ ἐπεχείρουν*

sich die sämmtlichen erweislich ungeschichtlichen Züge, in denen eine spätere Darstellung von der ursprünglichen abweicht, aus einem und demselben Motiv so einfach erklären, da ist es gewiss im höchsten Grad wahrscheinlich, dass eben nur in diesem Motiv auch der Grund jener Abweichungen zu suchen ist.

Könnte aber je hierüber noch ein Zweifel stattfinden, so müsste er verschwinden, wenn wir zu unserer Stelle die weitere Aeusserung c. 26, 19 f. hinzunehmen. Nach der damascenischen Erscheinung, sagt hier Paulus, *οὐκ ἐγενόμην ἀπειθὴς τῇ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ· ἀλλὰ τοῖς ἐν Δαμασκῷ πρῶτον καὶ Ἱεροσολύμοις, εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας, καὶ τοῖς ἔθνεσιν, ἀπήγγειλον μετανοεῖν.* Er behauptet also noch vor seiner Thätigkeit unter den Heiden [1]) nicht blos in Jerusalem, sondern in ganz Judäa als Verkündiger des Evangeliums gewirkt zu haben. Es liegt am Tage, dass diess nicht wirklich der Fall war, und es ist nicht blos der Galaterbrief, der eine so umfassende Thätigkeit des Paulus in Judäa ausschliesst, sondern auch die Apostelgeschichte selbst lässt c. 9, 28 ff. keinen Raum für dieselbe, und c. 22, 17 ff. erzählt sie von der ausdrücklichen Weisung Jesu an den Apostel, der Wirksamkeit unter seinen Volksgenossen sich zu enthalten, und sich ohne Verzug zu den Heiden zu wenden. Selbst wenn man dem Text zum Trotz bei c. 26, 20 an eine spätere Missionsthätigkeit in Judäa denken wollte [2]), so könnten die paar Orte, die Paulus auf seinen Reisen nach Jerusalem berührte, die kurze Strecke von Samarien oder Cäsarea bis in die Hauptstadt, nur mit grosser Uebertreibung *πᾶσα ἡ χώρα τῆς Ἰουδαίας* genannt werden, um davon zu schweigen, dass auch die Apostelgeschichte von paulinischen Missionsversuchen an diesen Orten nichts sagt. Je weniger aber hienach an die Geschichtlichkeit der vorliegenden Angabe zu denken ist, um so bezeichnender ist sie für unsern Verfasser. Wie verschwindet hier nicht hinter dem prunkenden *ἐν Δαμασκῷ καὶ Ἱεροσυλύμοις εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας* das bescheidene, fast bittweise angehängte *τοῖς ἔθνεσιν*, hinter der erdichteten Judenmission die weltgeschichtliche That des Heidenapostels, und welche Ansicht ergiebt sich

αὐτὸν ἀνελεῖν. Ebenso sind es c. 6, 9 Hellenisten, die mit Stephanus streitend (*συζητοῦντες*) und von ihm überwunden seinen Tod herbeiführen.

[1]) Diess erhellt theils aus dem *πρῶτον*, theils aus der Stellung der Satzglieder.

[2]) Baumgarten II, b, 325.

von da aus über die geschichtliche Treue und die Motive unserer Darstellung!

Gleichen Ursprungs und Charakters ist die Angabe unserer Schrift über die Veranlassung zur Abreise des Apostels aus Jerusalem. Dass diese Angabe keinen geschichtlichen Werth hat, wird durch den Widerspruch unwiderleglich bewiesen, in welchen sich der Verfasser hinsichtlich ihrer mit sich selbst setzt. Nach c. 9, 29 f. ist die Abreise des Paulus durch einen Mordanschlag hellenistischer Juden gegen ihn veranlasst; c. 22, 17 ff. erzählt Paulus selbst statt dessen, bei seiner Anwesenheit im Tempel sei ihm Jesus erschienen, und habe ihn beauftragt, Jerusalem schleunig zu verlassen, da sein Zeugniss hier keinen Glauben finden werde. [1]) Diese zwei Darstellungen verhalten sich nicht etwa nur ergänzend, sondern vielmehr ausschliessend zu einander. Gehen wir von der des 9ten Kapitels aus, so könnte die Christuserscheinung des 22sten nur in den Zeitpunkt gesetzt werden, in welchem der Mordplan gegen Paulus bereits gefasst war, denn nachdem dieser c. 22, 18. 21 den wiederholten Befehl erhalten hat, sich ungesäumt aus Jerusalem zu entfernen, könnte er sich nicht weiter in Streitunterredungen mit den Hellenisten eingelassen, und diese dadurch gereizt haben. Höchst auffallend ist dann aber, dass die Anrede Christi an den Apostel mit keinem Wort auf diese ihm drohende Gefahr hinweist, sondern den Befehl zu seiner Abreise nur mit der voraussichtlichen Unempfänglichkeit der Jerusalemiten begründet. Wollte man umgekehrt, um dieses Umstands willen, die Christuserscheinung früher setzen, als den Mordanschlag der Juden und das Auftreten des Paulus, welches diesen veranlasste,

[1]) Dass diese Vision nicht in die Zeit der späteren Anwesenheit zu Jerusalem, c. 11, 30. zu verlegen ist, wie Thiersch will (die Kirche im apost. Zeitalter 119), erhellt aus dem Zusammenhang der Stelle ganz unwidersprechlich. „Da ich nach Damaskus gieng (V. 6) erschien mir Christus persönlich, als ich nach Jerusalem zurückkam (V. 17), erschien er mir wieder in einer Vision," wer in aller Welt wird sich so ausdrücken, wenn seine Meinung vielmehr die ist, längere Zeit nach seiner Zurückkunft von der damascenischen Reise, bei einem späteren Besuch in Jerusalem, sei ihm Christus erschienen? Ohnedem konnte Paulus 11, 30 nicht erst zu den Heiden geschickt werden, unter denen er sich schon längst befand, und von denen er nur mit einem vorübergehenden Auftrag nach Jerusalem gesandt war, und es war damals weder nöthig, ihm zu sagen, dass er sich nicht der Missionsthätigkeit in Jerusalem widmen solle, noch war auf einen solchen Befehl eine Einwendung von ihm zu erwarten. Derartige harmonistische Quälereien können doch nur dazu dienen, die Unvereinbarkeit der betreffenden Angaben recht klar zu machen.

so liesse sich das letztere nach einem so bestimmten Befehl zur Abreise nicht mehr erklären. Beide Berichte lassen sich daher nicht vereinigen, jeder von beiden ist vielmehr darauf angelegt, die Abreise des Apostels von Jerusalem für sich allein zu erklären, ohne dass er des andern zu seiner Ergänzung bedürfte, oder auch nur für ihn Raum liesse. Ihre gemeinsame Tendenz ist offenbar diese, die Trennung des Paulus von den Uraposteln und die Beschränkung seiner Wirksamkeit auf die Heidenwelt als etwas Unfreiwilliges erscheinen zu lassen. Zu diesem Behuf zeigten sich zwei Wege: Paulus konnte entweder durch einen höheren Befehl, oder durch den Widerstand der Juden zu seinem Verfahren genöthigt sein; im einen, wie im andern Fall, war er denen gegenüber gerechtfertigt, welche an seiner Beschränkung auf die Heidenwelt Anstoss nahmen. Dass unser Verfasser beide Wege zugleich einschlägt, ohne auch nur an ihre Vereinbarung zu denken, wirft ein merkwürdiges Licht auf seinen historischen und schriftstellerischen Charakter, geschichtlich ist ohne Zweifel die eine Angabe so wenig, wie die andere [1]), der Galaterbrief 1, 18 lässt nur vermuthen, dass es Paulus von Anfang an auf keinen längeren Aufenthalt in Jerusalem abgesehen hatte.

2. Die Gemeinde in Antiochien. Die erste Missionsreise des Paulus.

Mit c. 9, 30 verschwindet Paulus für einige Zeit aus der Erzählung der Apostelgeschichte, aber schon c. 11, 25 wird er von Barnabas auf den ersten Schauplatz seiner selbständigen apostolischen Thätigkeit in Antiochien eingeführt. Nach dem vorangehenden Berichte zu schliessen, müsste diess sehr bald nach seiner Rückkehr von Jerusalem in seine Vaterstadt, und nicht allzulange nach der Hinrichtung des Stephanus, geschehen sein. Unser Verfasser erzählt nämlich an dieses letztere Ereigniss anknüpfend: Einige von denen, welche bei dieser Gelegenheit aus Jerusalem flohen, haben in Antiochien nicht blos den Juden, son-

[1]) Ganz verfehlt ist die Meinung von Wieseler Chronol. d. ap. Zeit. 162 ff., die Erscheinung des 22sten Kapitels falle mit der 2 Kor. 12, 2 ff. erwähnten zusammen: diese ist ja von jener nach Form und Inhalt völlig verschieden. Ebendesshalb würde aber durch diese Annahme für die Geschichtlichkeit der Erzählung Apg. 22 nicht einmal etwas gewonnen.

dern auch den Heiden, mit bedeutendem Erfolg, das Evangelium verkündigt; auf die Nachricht davon sei von Jerusalem aus Barnabas in diese Stadt geschickt worden, und dieser habe den Paulus von Tarsus nach Antiochien geholt. Da sich die Gründung der antiochenischen Gemeinde dieser Darstellung zufolge unmittelbar an die Verfolgung des Stephanus anschloss, dieser wichtige Erfolg aber den Jerusalemiten schon wegen des Aufsehens unmöglich lange verborgen bleiben konnte, welches die Aufnahme Unbeschnittener bei den Judenchristen machen musste, und da aus demselben Grunde die Absendung des Barnabas, wie diess auch V. 22 andeutet, nicht zu lange verzögert worden sein könnte, so sind wir zu der Annahme berechtigt, unser Verfasser habe diese nicht später gesetzt wissen wollen, als höchstens etwa ein Jahr nach dem Tode des Stephanus; und da nun c. 9, 27 Barnabas noch in Jerusalem ist, und den Paulus hier bei den Aposteln einführt, zwischen diesen Zeitpunkt aber und seine Abreise nach Antiochien noch der jerusalemitische Aufenthalt des Paulus in die Mitte zu fallen scheint, so bleibt für die drei Jahre des Galaterbriefs 1, 18 kein Raum, und es bestätigt sich auch an diesem Orte, was wir so eben über das Verhältniss unserer Darstellung zu der des Apostels bemerkt haben.

Es dringt sich hier die Frage auf, ob es sich mit der Stiftung der ersten heidenchristlichen Gemeinden wirklich genau so verhielt, wie unsere Schrift sagt. Das zwar hat durchaus nichts Unwahrscheinliches, es würde vielmehr der geschichtlichen Analogie vollkommen entsprechen, dass die ersten Heidenbekehrungen nicht sowohl aus bestimmter Absicht und vorgefassten Grundsätzen, als aus der absichtslosen Fügung der Umstände hervorgiengen; und ebenso glaublich ist es, dass sich dieselben an die Verfolgung des Stephanus anknüpften, da durch diese zuerst Männer, welche einer freieren Auffassung des Christenthums zugethan waren, in Länder von vorherrschend heidnischer Bevölkerung gedrängt wurden. Insofern steht der Angabe des 19ten und 20sten Verses nichts im Wege. Eine andere Frage ist es dagegen, ob auch Paulus in Betreff der Heidenpredigt das Verfahren befolgt hat, welches ihm unsere Schrift beilegt. Sagt diese auch nicht ausdrücklich, dass er vor seiner antiochenischen Wirksamkeit keinen Heiden gepredigt habe, so würden wir doch aus ihr allein keine andere Vorstellung bekommen, und es kann diess schwerlich für unabsichtlich gehalten werden. Von der Reise des Apostels nach

Arabien schweigt sie, die drei Jahre zwischen seiner Bekehrung und seinem ersten Besuch in Jerusalem zieht sie in einen weit kürzeren Zeitraum zusammen, innerhalb dieses Zeitraums lässt sie ihn nur vor Juden, in den damascenischen Synagogen und in Jerusalem, auftreten, und am Ende desselben in seine Vaterstadt sich zurückziehen, bis er von Barnabas in sein Arbeitsfeld eingeführt wird; um so angelegentlicher macht sie dagegen bemerklich, wie vorher durch die Taufe des Aethiopiers, durch die Bekehrung des Cornelius, durch die Stiftung der antiochenischen Gemeinde die Heidenmission in steigendem Umfang betrieben, und von der Urgemeinde selbst, wie von ihren Häuptern, ja durch ausdrückliche und wiederholte göttliche Offenbarungen, als berechtigt und nothwendig anerkannt wurde. Hier tritt also Paulus nicht früher in diesen Wirkungskreis ein, als bis durch Vorgänge und Erklärungen jeder Art, durch den Ausspruch aller göttlichen und menschlichen Auktoritäten, jeder Anstoss, den die Heidenpredigt geben konnte, hinweggeräumt ist. Wie ganz anders im Galaterbrief! Da fühlt sich Paulus unmittelbar bei seiner Bekehrung selbst zum Heidenapostel berufen, da wartet er nicht auf eine Genehmigung seines Berufs durch die Palästinenser, und beschränkt sich in seiner Thätigkeit nicht auf Jerusalem und die jüdischen Schulen von Damaskus, sondern noch ehe er einen der Urapostel gesehen hat, geht er — nach dem Zusammenhang scheint es, zur Verkündigung des Evangeliums [1]) — nach Arabien, und nach dem kurzen Besuch in Jerusalem wieder in heidnische Länder, nach Syrien und Cilicien, den Gemeinden in Judäa dagegen bleibt er persönlich ganz unbekannt. Vergleicht man diese beiden Darstellungen, so wird man kaum anders urtheilen können, als dass er nach der einen das Gebiet der Heidenmission ebenso geflissentlich vermeidet, wie er es nach der andern aufsucht, dass er nach jener sein Auftreten unter den Heiden vom Vorgang und von der Auktorität der Urapostel abhängig macht, nach dieser jedem Schein einer solchen Abhängigkeit auf's Absichtlichste ausweicht.

An die Erwähnung der antiochenischen Gemeinde knüpft die Apostelgeschichte 11, 26 die Notiz, dass hier der Name der Christen oder Christianer entstanden sei. Baur's Zweifel gegen diese Angabe (S. 90 f.) werden sich allerdings nicht zur Gewissheit

[1]) Ganz sicher lässt sich aber hierüber allerdings nicht urtheilen, wie denn auch die Ansichten der Gelehrten in dieser Beziehung weit auseinandergehen.

erheben lassen, wie sie ja auch ihr Urheber nur bedingt vorgetragen hat; aber durch den ganzen Charakter unserer Schrift, wie wir ihn sonst kennen gelernt haben, sind sie wenigstens so weit gerechtfertigt, dass wir nicht behaupten dürfen, die Frage nach dem Ursprung des Christennamens sei durch ihre Angabe schon entschieden.

Von Antiochien aus machte Paulus in Gemeinschaft mit Barnabas — um die später zu besprechende Reise nach Jerusalem c. 11, 27 ff. hier zu übergehen — seine erste grössere Bekehrungsreise nach Cypern, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien. Diese Reise eröffnet in bedeutungsvoller Weise der Kampf mit einem jüdischen Magier, welcher mit der Erblindung des Letztern für Paulus entschieden wird (c. 13, 4—12). Von diesem Wunder wird Jeder das halten, was er von den Wundern überhaupt hält, doch sind die Freunde der natürlichen Erklärung hier in keiner günstigen Stellung, da sich die auf das Wort des Apostels unverzüglich eintretende Blindheit aus einem natürlichen Causalzusammenhang unmöglich ableiten, ebensowenig aber für einen blossen Zufall erklären lässt. Kann man andererseits die Wirklichkeit des Wunders vom geschichtlichen Standpunkt aus gleichfalls nicht zugeben, so folgt von selbst, dass unsere Erzählung, so wie sie vorliegt, unhistorisch ist, und es wird sich nur fragen, ob ihr überhaupt eine bestimmte Thatsache zu Grunde liegt, oder ob sie ohne geschichtlichen Anlass rein aus dogmatischen Motiven entstanden ist. Wiewohl sich nun in diesem, wie in den meisten ähnlichen Fällen, nicht mit voller Sicherheit entscheiden lässt, so spricht doch für die letztere Annahme der Umstand [1], dass für das von Paulus an dem Magier Bar Jesu verrichtete Strafwunder theils das Auftreten des Petrus gegen den Magier Simon, theils das von demselben Apostel über Ananias und Saphira verhängte Strafgericht das Vorbild zu enthalten scheint. Auch die Anrede des Paulus an Elymas, V. 10, hat mit der des Petrus an Simon c. 8, 20 ff. grosse Aehnlichkeit. Die Erblindung des Elymas erinnert an die des Paulus c. 9, 8 [2], und so findet auch dasjenige, was wir oben über den symbolischen Charakter dieser Erblindung gesagt haben, hier seine entsprechende Anwendung. Die leibliche

[1]) Schneckenburger S. 53. Baur S. 91.

[2]) Man vgl. mit c. 13, 11: περιάγων ἐζήτει χειραγωγούς, c. 9, 8: χειραγωγοῦντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον εἰς Δαμασκόν.

Blindheit des Magiers ist die unmittelbare Strafe und Darstellung seiner geistigen Verfinsterung.

Mit dem Auftreten gegen den Elymas setzt die Apostelgeschichte die Vertauschung des Namens Saulus gegen Paulus in Verbindung. Von dem Augenblick an, wo der Apostel dem Magier sein wunderkräftiges Strafwort zuruft, nennt ihn der Verfasser Paulus, während er bisher diesen Namen, offenbar absichtlich, vermieden hat. Da der Name Saulus von da an nie mehr vorkommt, da vorher umgekehrt der jetzige nie vorkam, so soll damit ohne Zweifel angedeutet werden, dass der Apostel eben bei diesem Anlass seinen späteren Namen erhalten habe, und da unmittelbar zuvor der durch das Wunder bekehrte Proconsul Sergius Paulus genannt war, so hat die Meinung des Hieronymus viel für sich, dass jener Name nach der Darstellung unserer Schrift von diesem Erstling seiner Wirksamkeit auf ihn übertragen sei. Dass dem auch wirklich so war, ist freilich kaum glaublich, denn die Bekehrung eines römischen Proconsuls, besonders wenn sie so schnell und äusserlich bewirkt wurde, scheint kein so epochemachendes Ereigniss, dass Paulus dadurch zur Aenderung seines Namens bestimmt sein konnte, das ungleich Wahrscheinlichere ist vielmehr, dass er ihn für den Verkehr mit Nichtjuden, nach der Sitte jener Zeit, in eine den Hellenen geläufigere Form umsetzte, oder dass er als Sohn eines römischen Bürgers von Anfang an neben dem nationaljüdischen Saulus auch den lateinischen Paulusnamen geführt hat.

Den Rest des 13ten Kapitels mit dem Bericht über die Vorfälle im pisidischen Antiochien müssen wir hier übergehen, da wir auf die Rede, die Paulus bei dieser Gelegenheit in den Mund gelegt wird, später noch des Genaueren einzugehen veranlasst sein werden, dagegen ziehen die Vorgänge in Lystra c. 14, 8—20 noch unsere Aufmerksamkeit auf sich. Durch die Heilung eines Lahmen macht hier Paulus solches Aufsehen, dass die Einwohner ihn und den Barnabas für den Hermes und Zeus halten, und sich nur mit Mühe abhalten lassen, ihnen zu opfern; nachher jedoch gelingt es jüdischen Sendlingen aus Antiochien und Ikonium, das Volk gegen sie aufzuwiegeln, Paulus wird gesteinigt, und nur wie durch ein Wunder am Leben erhalten. Von diesen Vorfällen ist zunächst der erste, die Lahmenheilung, in mehr als Einer Beziehung verdächtig. Für's Erste, weil ein solcher Erfolg, wie die plötzliche, durch ein blosses Wort erfolgte, Heilung eines

Kranken, der vom Mutterleibe an lahm war, jeder natürlichen Erklärung und jeder geschichtlichen Auffassung spottet; und zweitens, weil die Quelle dieser Erzählung in dem früheren Bericht über ein ganz ähnliches petrinisches Wunder so offen zu Tage liegt, dass es fast unmöglich ist, sie zu verkennen. Das Erstere bedarf keiner weiteren Erörterung, aber auch für das Zweite haben Schneckenburger (S. 52) und Baur (S. 95) die Belege vollständig gesammelt. Die Verwandtschaft der beiden Erzählungen ist wirklich überraschend; nicht nur der Haupterfolg ist in beiden Fällen der gleiche, sondern auch die Nebenumstände stimmen auf's Vollständigste überein, und sogar die Ausdrücke sind grossentheils dieselben [1]. Diese Uebereinstimmung müsste selbst dann Verdacht erregen, wenn es sich um einen an und für sich denkbaren Vorgang handelte; da wir statt dessen einen undenkbaren, ein Wunder haben, so beweist sie, dass unsere Erzählung aller Wahrscheinlichkeit nach nicht einmal aus einem bestimmten Anlass, sondern allein aus der Nachbildung der früheren petrinischen Wundererzählung entstanden ist. [2]) — Mit dem Wunder ist aber auch der versuchten Anbetung der beiden Apostel die Grundlage entzogen, auch sie wird daher nicht für historisch gelten können, und zwar um so weniger, da sie gleichfalls dem Verdacht ausgesetzt ist, durch die steigernde Wiederholung eines Zugs aus der Geschichte des Petrus entstanden zu sein. Wenn die ältern Apostel nach c. 5, 11 vom Volk als eine Art höherer Wesen verehrt werden, wenn Cornelius zu den Füssen des Petrus niederfällt, so wollen die Lystrenser sogar zur wirklichen Anbetung des Paulus und Barnabas fortgehen, aber wie Petrus den

[1]) C. 14, 8: *Καί τις ἀνὴρ ἐν Λύστροις ἀδύνατος τοῖς ποσὶν ἐκάθητο, χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ...* (9) *Οὗτος ἤκουε τοῦ Παύλου λαλοῦντος· ὃς ἀτενίσας αὐτῷ...* (10) *εἶπε μεγάλῃ τῇ φωνῇ· ἀνάστηθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου ὀρθός· καὶ ἥλατο καὶ περιεπάτει.*

C. 3, 2: *Καί τις ἀνὴρ χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων ἐβαστάζετο...* 3: *Ὃς ἰδὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην... ἠρώτα ἐλεημοσύνην.* (4) *Ἀτενίσας δὲ Πέτρος εἰς αὐτὸν ..εἶπε* u. s. w. (8) *Καὶ ἐξαλλόμενος ἔστη καὶ περιεπάτει· καὶ εἰςῆλθε σὺν αὐτοῖς εἰς τὸ ἱερὸν περιπατῶν καὶ ἁλλόμενος καὶ αἰνῶν τὸν θεόν.*

[2]) Mit solchen Kritikern natürlich, wie Baumgarten, der die durchgängige Gleichheit der paulinischen und petrinischen Wunder in der Apostelgeschichte aus der Gleichheit ihres apostolischen Berufs, vermöge einer besonderen providentiellen Fügung, erklärt (II, a, 93 ff.) haben wir nicht zu streiten.

römischen Hauptmann mit den Worten aufstehen heisst: *ἀνάστηθι, κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι*, so sagen auch die beiden Apostel zu den Heiden in Lystra: *ἄνδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε; καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι*[1]. Geschichtlich genommen hat man diese Verehrung, selbst unter Voraussetzung des Wunders, mit Recht auffallend gefunden. Wäre ein solches auch wirklich vorgekommen, so würden die Wunderthäter, wie Baur treffend bemerkt (S. 99 f.), in jener Zeit weit eher für Magier, oder höchstens für Dämonen, als für Götter der obersten Ordnung gehalten worden sein; der homerische Glaube an Göttererscheinungen war längst vorüber. Unserem Verfasser dagegen musste eben diese Darstellung um so näher liegen, da Lykaonien auch der Sage als Schauplatz einer alten Theophanie galt, und da gerade die Götter, welche in Paulus und Barnabas verehrt worden sein sollen, dem Mythus zufolge schon zu Philemon und Baucis herabgekommen waren. Noch einen besonderen Grund könnte er zu seiner Erzählung gehabt haben, wenn unsere Vermuthung über die ursprüngliche Beziehung der Simonssage auf Paulus (s. o.) richtig sein sollte. Der Verläumdung, dass sich Paulus für die Erscheinung des höchsten Gottes ausgegeben habe, würde dann der Eifer entgegengestellt, mit dem er die Anbetung derer zurückweist, welche ihn für einen Gott gehalten hatten. Wie wenig wir mit dieser Erzählung auf geschichtlichem Boden stehen, diess zeigt sich auch in einigen kleineren Zügen. Gesetzt die Wunderheilung hätte wirklich den Glauben hervorgerufen, dass die beiden Apostel höhere Wesen seien, so mussten diese doch einem so gefährlichen Missverständniss sofort entgegentreten. Unserem Verfasser ist es aber sichtbar darum zu thun, die ihnen zugedachte Huldigung in der Ausführung so weit als möglich kommen zu lassen; dürfen sie auch die Anbetung natürlich nicht annehmen, so muss sich doch ganz unzweifelhaft herausstellen, wie ernstlich sie beabsichtigt war. Daher der eigenthümliche Zug, dass das Volk seine Meinung über Paulus und Barnabas in der diesen unverständlichen lykaonischen Sprache äussert (V. 11), daher auch V. 13 die Bemerkung, der Zeustempel, dessen Priester ihnen opfern wollte, sei ausserhalb der Stadt gelegen: die Anstalten zu ihrer Verehrung müssen hinter ihrem Rücken, aber doch zugleich ganz vollständig getroffen werden. Je weniger wir namentlich den ersten von diesen

[1]) Baur Paulus 100, nach Schneckenburger Zw. d. Apg. 55.

Zügen, nach der übrigen Darstellung unserer Schrift selbst, für geschichtlich halten können [1]), um so deutlicher stellt sich auch hierin der Tendenzcharakter der ganzen Erzählung heraus.

Besser beglaubigt ist die Angabe V. 19 f. über die Steinigung des Paulus. Dass dieser Apostel wirklich einmal gesteinigt, d. h. wohl, bei einem Volksauflauf durch Steinwürfe zu Boden gestreckt wurde, sagt er selbst 2 Kor. 11, 25. Ob diess jedoch gerade in Lystra geschah, getrauen wir uns nicht zu entscheiden, denn nachdem sich die ganze angebliche Veranlassung dieser Misshandlung unwahrscheinlich gezeigt hat, haben wir nicht die mindeste Bürgschaft für die Richtigkeit der Angabe über ihren Schauplatz, es ist vielmehr ebenso möglich, dass dem Verfasser hierüber gar nichts Näheres bekannt war, und dass er nur im Interesse des Contrastes, oder auch desshalb, weil er ihn an keinem andern Ort passender unterzubringen wusste, den ihm aus 2 Kor. bekannten Vorfall hier eingereiht hat.

3. Der Apostelconvent.

Während sich Paulus und Barnabas nach ihrer ersten Missionsreise in Antiochien aufhielten, entstand hier, wie c. 15 erzählt, durch judenchristliche Anforderungen ein Streit über die Verpflichtung der Heidenchristen zur Uebernahme der Beschneidung und des mosaischen Gesetzes. Zur Erledigung der Sache wurden Paulus und Barnabas mit einigen Andern nach Jerusalem geschickt. Auch hier wiederholten übergetretene Pharisäer die Ansprüche der Judaisten, aber auf die Vorträge des Petrus und Jakobus entschied die versammelte Gemeinde, dass nur die Judenchristen an das Gesetz gebunden, die Heidenchristen dagegen, mit Ausnahme einiger näher angegebenen Punkte, davon befreit sein sollen. Dieser Beschluss wurde sofort den heidenchristlichen Gemeinden

[1]) Da sich Paulus und Barnabas V. 15 ff. ganz gut mit dem Volk verständigen können, ohne das Lykaonische zu verstehen, da sie auch schon nach V. 7 und 9 längere Zeit das Evangelium, doch wohl in der griechischen Sprache, verkündigt haben, so muss man voraussetzen, dass die Kenntniss des Griechischen in Lystra ziemlich allgemein war, und wenn daneben auch noch die alte Landessprache in Uebung war, so müssten doch beide nebeneinander gesprochen worden sein, etwa wie Deutsch und Französisch im Elsass. Dann ist es aber sehr unwahrscheinlich, dass die Bewunderung der Masse V. 11 ff. sich durchaus nur in der den Bewunderten unverständlichen lykaonischen Sprache Luft gemacht hätte.

mitgetheilt, und ihnen auch von Paulus auf seiner nächsten Missionsreise zur Nachachtung übergeben.

Eine frühere Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem berichtet c. 11, 27—30. 12, 25, eine spätere, bei welcher aber nur des Paulus allein Erwähnung geschieht, c. 18, 18—23. Ausserdem erfahren wir durch Paulus selbst, Gal. 2, 1 ff., von einer Reise nach Jerusalem, welche dieser vierzehn, oder wahrscheinlicher siebzehn Jahre nach seiner Bekehrung, in Folge einer ihm gewordenen Offenbarung, mit Barnabas und Titus unternahm, und wobei er sich mit den Jerusalemiten, im Besonderen mit den Häuptern derselben, über seine Lehre und seine Wirksamkeit unter den Heiden verständigte. Es fragt sich nun vor Allem, wie sich diese Reise des Galaterbriefs zu denen der Apostelgeschichte verhält? Die Aelteren hatten dieselbe grossentheils mit der ersten von diesen, der des 11ten Kapitels, identificirt, neuerdings dagegen war man fast ausnahmslos darüber einverstanden, dass sie nur in der Erzählung unsers 15ten Kapitels gesucht werden könne, ohne dass irgend Jemand an die spätere Reise, c. 18, gedacht hätte, bis Wieseler[1]), von den Differenzen zwischen dem Galaterbrief und unserem 15ten Kapitel gedrängt, zu dieser seine Zuflucht nahm. Von der Prüfung dieser drei möglichen Combinationen müssen wir ausgehen.

Was nun zunächst die Reise unsers 11ten Kapitels betrifft, so ist ihre Identität mit der des Galaterbriefs jetzt mit Recht allgemein aufgegeben. Schon der Zweck und Anlass beider Reisen ist ganz verschieden: c. 11 werden Paulus und Barnabas geschickt, um eine milde Beisteuer nach Jerusalem zu bringen, Gal. 2 reist Paulus auf eigene Hand hin, um sich mit den dortigen Christen zu besprechen. Von einer solchen Besprechung weiss unser 11tes Kapitel kein Wort, und es lässt sich auch schwer denken, dass dieselbe in jener Zeit hätte stattfinden können, da eben damals Petrus theils im Gefängniss, theils auf der Flucht war. Wie konnte ferner Paulus in der Zeit unsers 11ten Kapitels, noch vor seiner ersten Missionsreise, so, wie diess in der Darstellung des Galaterbriefs geschieht, als der Verkündiger des Evangeliums für die Heiden in einer Bedeutung anerkannt werden, welche ihn mit Petrus, dem Haupte der Judenapostel, auf Eine Linie stellt, und gegen welche Barnabas, in der ersten Zeit sichtbar der Angesehenere

[1]) Chronologie der Apg. S. 179 ff.

von beiden, völlig zurücktritt? Wie könnte in der Verhandlung des Apostelconcils auf die früheren Besprechungen, Gal. 2, nicht die mindeste Rücksicht genommen, wie die ganze Streitfrage, über welche schon so viel verhandelt, und ein förmlicher Vertrag zwischen den Häuptern der beiden Partheien abgeschlossen gewesen wäre, als eine noch ganz neue und unberührte behandelt worden sein? Noch manches der Art liesse sich fragen, aber es ist nicht nöthig, da auch schon die Chronologie entscheidet. Die Reise des Galaterbriefs ist wahrscheinlich um 17, jedenfalls um 14 Jahre später, als die Bekehrung des Apostels (denn Gal. 2, 1 gegen das Zeugniss aller Handschriften das δέκα zu streichen, wird Niemand mehr einfallen), die unsers 11ten Kapitels fällt der Zeit nach mit dem Tode des Herodes Agrippa zusammen[1]), der im J. 44 n. Chr., also höchstens 8—10 Jahre nach jenem Ereigniss erfolgte.[2])

So wenig aber hienach die Reise des Galaterbriefs früher sein kann, als das sog. Apostelconcil Apg. 15, ebensowenig kann sie später und mit der Reise unsers 18ten Kapitels identisch sein.[3]) Wenn die Darstellung der Apostelgeschichte c. 15 eine ihr vorangehende Verhandlung, wie die des Galaterbriefs, ausschliesst, so schliesst die Darstellung des letzteren ihrerseits eine ihr vorangehende Verhandlung, wie die der Apostelgeschichte, nicht minder bestimmt aus. Wie man auch den Zweck der Erörterung Gal. 1, 15 ff. auffassen mag, so erforderte derselbe nothwendig eine Erwähnung aller Besuche, die der Apostel in der Zwischenzeit zwischen seiner Bekehrung und der Abfassung des Galaterbriefs, oder doch aller, die er zwischen jenem Ereigniss und der Reise des 2ten Kapitels in Jerusalem gemacht hatte. Wollte Paulus durch jene Erörterung (nach c. 1, 11. 19 f.) die Unabhängigkeit seiner Lehre von jeder menschlichen Auktorität, und insbesondere von derjenigen der 12 Urapostel, erweisen, so kann die Aufzäh-

[1]) Neander S. 183 bezweifelt dieses, weil die Worte κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν c. 12, 1 keine genaue Zeitbestimmung enthalten. Aber dass der Verfasser die Anwesenheit des Paulus und Barnabas in Jerusalem mit den Ereignissen des 12. Kap. in Eine Zeit setzen will, zeigt er unzweideutig genug, wenn er ihrer Hinreise nach Jer. vor, und ihrer Rückreise nach der Gefangennehmung des Petrus Erwähnung thut.

[2]) M. vgl. gegen die oben besprochene, zuletzt noch von Fritzsche Opusc. 224 ff. vertheidigte Annahme, de Wette z. Gal. 2.

[3]) Wie diess Baur Theol. Jahrb. 1849, 458—480 gegen Wieseler erschöpfend nachweist.

lung seiner jerusalemitischen Reisen nur den Zweck haben, die Vermuthung, als ob er irgendwie von ihnen abhängig sei, aus der Geschichte des Verkehrs, in dem er mit ihnen stand, zu widerlegen. Zu diesem Behuf musste aber die Aufzählung natürlich durchaus vollständig sein, und eine Verhandlung von solcher Wichtigkeit, wie die unsers 15ten Kapitels, durfte in keinem Fall übergangen werden. Selbst wenn er nur überhaupt die Selbständigkeit und Unabhängigkeit seiner apostolischen Wirksamkeit und Auktorität durch sprechende Beweise darthun wollte[1]), so durften doch unter diesen, sollte man meinen, die Vorgänge beim Apostelconcil nicht fehlen, da sein Wirken gerade bei dieser Gelegenheit die förmliche Anerkennung der Urgemeinde und ihrer Vorsteher erhalten hatte. Dass es aber auch wirklich seine Absicht war, alle seine jerusalemitischen Reisen bis zu der Gal. 2 erwähnten anzuführen, geht aus c. 1, 22 ff. 2, 1 klar hervor. Denn wenn er hier sagt, er sei den palästinensischen Christengemeinden auch nach seiner ersten Reise unbekannt geblieben, dann aber nach 14 Jahren wieder nach Jerusalem gegangen, so lässt sich diess kaum anders, als so verstehen, dass jene Unbekanntschaft die 14 Jahre hindurch fortdauerte. Wenn er etwas Anderes sagen wollte, stände die Zeitbestimmung διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν nicht bloss müssig, sondern geradezu irreführend. Wie sie zu verstehen ist, erhellt aber auch aus der ähnlichen Bestimmung c. 1, 18. Wie hier die Worte ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία zu erklären sind: erst nach drei Jahren, so können auch die gleichlautenden Worte c. 2, 1: ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν nur erklärt werden: erst nach Verlauf von 14 Jahren.[2]) Dazu kommt, dass Paulus Gal. 2, 1 ebenso, wie Apg. 15, 2, mit Barnabas nach Jerusalem geht, Apg. 18, 18 dagegen mit Aquila und Priscilla, nachdem er sich c. 15, 39 von Barnabas getrennt hat. — Was aber noch wichtiger ist, die ganze Verhandlung, welche Paulus hier schildert, macht eine frühere, wie die der Apostelgeschichte, unmöglich. Ἀνέβην κατὰ ἀποκάλυψιν, καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν

[1]) So Baur Paulus S. 113; ähnlich Wieseler S. 180 f.

[2]) Nur eine gänzliche Verkennung dieses Zusammenhangs konnte Lange (ap. Zeit. I, 99 f.) bei Gal. 2, 1 zu der Erklärung verleiten, das πάλιν beziehe sich nur auf den Zusatz μετὰ Βαρνάβα, als ob Paulus bei seinem ersten Besuch mit Barnabas nach Jerusalem gereist wäre! Der Galaterbrief ohnedem hatte des Barnabas noch gar nicht erwähnt, und konnte also auch nicht mit einem πάλιν auf ihn zurückweisen.

τοῖς ἔθνεσι, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. Wozu hatte Paulus nöthig, jetzt erst den *δοκοῦντες* privatim von seiner Lehre Bericht zu erstatten, wenn er eben dieses schon einige Jahre früher in öffentlicher Gemeindeversammlung gethan hatte? Wie konnte er fürchten, der Widerspruch der Jerusalemiten werde ihn um die Früchte seines Wirkens bringen (*μήπως εἰς κενὸν* u. s. w.), wenn diese sich schon längst vollkommen mit ihm verständigt, und ihm ein Zeugniss, wie das in unserem 15ten Kapitel V. 26, ausgestellt hatten? wenn er selbst aus dem Mund ihrer Häupter, eines Petrus und Jakobus, seine eigenen Grundsätze über die Zulässigkeit der Heidenbekehrung und über die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung durch's Gesetz, nebst dem Zugeständniss der Freiheit vom Gesetz für die Heidenchristen, um die es sich für ihn auch nach Gal. 2, 2. 9 allein handelte, vernommen hatte? Wie konnte ferner in Jerusalem von dem Heidenchristen Titus die Beschneidung verlangt werden, wie konnte es den Paulus einen so heftigen Kampf kosten, dieses Verlangen zurückzuweisen, wenn seit Jahren ein förmlicher Gemeindebeschluss unter apostolischer Auktorität bestand, welcher derartige Zumuthungen untersagte, und wenn diesem Beschluss, wie wir nach der Apostelgeschichte annehmen müssen, das Verfahren der jerusalemitischen Gemeinde entsprach? Wie kann Paulus Gal. 2, 7 sagen, Jakobus, Petrus und Johannes haben sich bei seiner damaligen Anwesenheit in Jerusalem überzeugt, dass ihm die Heidenmission anvertraut sei, und sie haben sich in Folge dessen mit ihm und Barnabas zu gegenseitiger Anerkennung vereinigt, wenn sie jene Ueberzeugung längst besassen, und diese Anerkennung schon vor Jahren in aller Form ausgesprochen hatten? So wie Paulus die Sache darstellt, kann unmöglich eine frühere Verständigung, wie die von der Apostelgeschichte berichtete, stattgehabt haben. — Wird endlich die Reise des Galaterbriefs desshalb in eine spätere Zeit verlegt, weil die Unvereinbarkeit seiner Darstellung mit der unsers 15ten Kapitels die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte gefährdet, so ist sehr zu bezweifeln, ob für diese dadurch etwas gewonnen ist. Denn welches Licht fällt auf die historische Kunst oder Treue des Verfassers, wenn er von einer so äusserst wichtigen Verhandlung völlig schweigt, und von der ganzen Reise, auf der sie geführt wurde, nur zu berichten weiss: *κατελθὼν εἰς Καισάρειαν, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν* (c. 18, 22)? Ist nicht

ein solches Verschweigen des Wichtigsten gerade ebenso schlimm, als ein falscher Bericht, und führt dasselbe nicht unmittelbar zu einer ganz unrichtigen Vorstellung von der Sachlage? Ist die Uebereinkunft des Galaterbriefs später als die der Apostelgeschichte c. 15, so ist diese durch jene in mehreren, wesentlichen Punkten abgeändert, die bedingte Anerkennung des Heidenchristenthums ist in eine unbedingte (οὐδὲν προςανέθεντο) verwandelt, die Forderung der Enthaltung von Götzenopferfleisch u. s. w. ist, wie diess auch Wieseler annimmt (S. 201 f.), aufgehoben worden; der Leser der Apostelgeschichte aber, welchem zwar die Vorschriften des Apostelconcils eingeprägt, ihre spätere Abänderung dagegen verschwiegen wird, kann nicht anders, als glauben, dass dieselben fortwährend in Geltung geblieben seien. Und eben dieses setzt ja unsere Schrift auch ausdrücklich voraus. Wie könnte sich denn Jakobus c. 21, 20 ff. auf die Beschlüsse des 15ten Kapitels berufen, und ihre fortwährende Befolgung durch Paulus voraussetzen, wenn eben derselbe in der Zwischenzeit jene Beschlüsse durch eine neue Uebereinkunft mit Paulus aufgehoben hätte?

Was schon nach dem eben Erörterten keinem Zweifel mehr unterliegen kann, dass der Verfasser der Apostelgeschichte in seinem 15ten Kapitel nichts Anderes, als die Gal. 2 berichteten Vorfälle, vor Augen hat, das wird auch unmittelbar durch das Verhältniss dieser beiden Erzählungen bestätigt. Denn so bedeutend wir ihre Differenzen im Einzelnen auch finden werden, so sind sie sich doch viel zu verwandt, um auf verschiedene Begebenheiten bezogen zu werden. In beiden Fällen eine Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem, um sich mit den Jerusalemiten über die Stellung der Heidenchristen und ihr Verhältniss zum Judenthum zu besprechen, in beiden eine längere Erörterung, in welcher Petrus und Jakobus (im Galaterbrief neben ihnen noch Johannes) besonders hervortreten, in beiden eine schliessliche Verständigung, in beiden endlich die Verhandlung so erzählt, dass man wohl sieht, es kann keine frühere über den gleichen Gegenstand zwischen den gleichen Personen stattgefunden haben: kann man da noch bezweifeln, ob es auch wirklich ein und dasselbe Ereigniss ist, welches beide berichten wollen, und können gegen dieses Zusammentreffen in der Hauptsache untergeordnete Abweichungen, wie wichtig sie auch im Uebrigen sein mögen, etwas beweisen?

Hieraus folgt denn nun freilich [1]), dass die Reise unsers 11ten Kapitels gar nicht stattgefunden haben kann, wofern wenigstens richtig ist, was wir so eben über die Absicht der Darstellung im Galaterbrief bemerkt haben. Was von dieser Reise erzählt wird, ist wirklich von der Art, dass es auch ohne geschichtlichen Grund berichtet werden konnte. Die Möglichkeit, dass eine solche ungeschichtliche Angabe in unsere Schrift kam, wird sich nach Allem, was sich uns bisher über ihren historischen Charakter ergeben hat, schwer bestreiten lassen. Schon jene Abweichungen von der eigenen authentischen Darstellung des Apostels, die wir c 9, 19 ff. gefunden haben, würden diess beweisen. Dass ferner unser Verfasser ein Interesse hatte, den Paulus in der Zwischenzeit zwischen seiner Bekehrung und dem sog. Apostelconvent Jerusalem besuchen zu lassen, werden wir auch später noch zeigen; je anstössiger dem Judenchristen seine vieljährige Abwesenheit vom Mittelpunkt der Theokratie sein musste, um so näher lag es einem Schriftsteller, der ihn vor dem judenchristlichen Standpunkt rechtfertigen wollte, diesem Anstoss durch Erzählungen, wie die vorliegende, zu begegnen. Sehen wir endlich auf die näheren Umstände der fraglichen Reise, so muss auffallen, dass sie fast durchaus auch anderwärts, bei den geschichtlich beglaubigten Reisen des Apostels, vorkommen. Eine Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem kennen wir aus dem Galaterbrief und c. 15; der Zweck der Reise, die Ueberbringung einer Unterstützung für die Jerusalemiten, gehört dem letzten Besuch des Apostels in Jerusalem an, wird aber hier merkwürdiger Weise von unserer Schrift mit Stillschweigen übergangen; bei derselben Gelegenheit lernen wir c. 21, 10 den Propheten Agabus in einer ähnlichen Rolle kennen, wie hier c, 11, 28; was unsere Erzählung weiter enthält, sind nur die zwei nahe liegenden Züge, dass die Unterstützung der Jerusalemiten durch die bekannte Hungersnoth unter Kaiser Claudius motivirt wird, und dass sie von Antiochia, der einzigen heidenchristlichen Gemeinde, welche den Paulus in jener Zeit senden konnte, ausgeht. Ein solches Verhältniss eines Berichtes zu anderweitigen Erzählungen rechtfertigt den Verdacht, dass er nur aus diesen durch Verdopplung entstanden sei; und wenn eben dieser Bericht auch in seinem Widerspruch mit einer besser beglaubigten Darstellung (der des Galaterbriefs) das

[1]) Wie auch Baur Paulus 114 Theol. Jahrb. 1849, 479 annimmt.

negative Merkmal des Unhistorischen an sich trägt, so wird dieser Verdacht durch ein solches Zusammentreffen zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit gesteigert.

Selbst **Neander** findet in der letzten Ausgabe seiner Schrift, (S. 188), nack **Bleek's** Vorgang [1]), das Schweigen des Galaterbriefs über die Reise unsers 11ten Kapitels, welches er noch in der dritten (S. 145) für unverfänglich erklärt hatte, so bedenklich, dass er zugiebt, an die Worte des Paulus uns haltend können wir nicht anders als meinen, er sei zwischen den zwei im Galaterbrief erwähnten Reisen gar nicht in Jerusalem gewesen; und da wir nun eher ein Versehen des Lukas vermuthen dürfen, als dass wir der Aussage des Paulus Gewalt anthäten, so müssen wir annehmen, nur Barnabas, nicht aber Paulus, sei i. J. 44 nach Jerusalem gekommen. Allein wenn einmal anerkannt werden muss, dass Paulus, trotz der bestimmten Aussage unsers Verfassers, **nicht** in Jerusalem war, wer bürgt uns dafür, dass Barnabas hinkam, und dass die vorliegende Erzählung überhaupt einen historischen Grund hat? und wenn wir auch, unsern Bericht für sich genommen, diese Annahme nicht geradehin unzulässig finden könnten, so verliert sie doch alle Wahrscheinlichkeit, wenn wir einerseits den historischen Charakter der Apostelgeschichte, andererseits das Verhältniss unserer Erzählung zu den andern, deren Nachbildung sie zu sein scheint, in Betracht ziehen. Für die Hauptsache, die Schilderung des Paulus, würde sich ohnedem das Gleiche ergeben, ob Barnabas in Jerusalem gewesen ist, oder nicht, und selbst im ersteren Fall würden wir in der ungeschichtlichen Angabe über die Reise des Paulus nicht blos ein Versehen der Tradition finden können. Doch diess kann erst später gezeigt werden.

Hiemit ist bereits auch die Hypothese von **Schleiermacher** [2]) widerlegt, die Reise des 11ten Kapitels sei mit der des 15. identisch, und sie sei ursprünglich nur in Vorausnahme eines Künftigen c. 11, 30 erwähnt worden, der Zusammensteller der Apostelgeschichte jedoch habe sie missverständlicher Weise für eine eigene Reise gehalten, und durch c. 12, 25 als solche dargestellt. Für die Glaubwürdigkeit unserer Erzählung und unserer ganzen Schrift wäre durch diese Voraussetzung nichts gewonnen; wie

[1]) Beitr. z. Evangelienkritik S. 55.

[2]) Einl. in's N. T. S. 369 f.

übereilt sie aber ist, zeigt sich ausser allem Andern auch darin, dass die Motivirung der Reise durch die aus Josephus (Ant. XX, 2, 6) bekannte Hungersnoth unter Claudius (44 n. Chr.) zu der des 15ten Kapitels gar nicht passen würde, und dass diese überhaupt, sowohl unserer Schrift, als dem Galaterbrief zufolge, einen ganz andern Zweck und Charakter gehabt hat.

Nach diesen Voruntersuchungen können wir uns dem Inhalt des 15ten Kapitels zuwenden, für dessen Prüfung wir nun den Galaterbrief unbedenklich als sichersten Anhaltspunkt werden benützen können. Vergleichen wir nun aber seine Darstellung mit derjenigen der Apostelgeschichte, so treten uns so unausgleichbare Widersprüche zwischen beiden entgegen, dass wir die letztere in wesentlichen Beziehungen nicht für historisch getreu halten können.

Schon der formelle Charakter der jerusalemitischen Verhandlungen wird in den beiden Berichten unverkennbar verschieden dargestellt. Der Galaterbrief lässt diese als eine Privatverhandlung des Paulus mit den Angesehensten unter den Urapostelu erscheinen, die Apostelgeschichte giebt ihnen ein durchaus officielles Gepräge. Gleich der Beschluss der Reise ist bei beiden verschiedenen Ursprungs: nach der Apostelgeschichte wird sie von Paulus Barnabas und ihren Begleitern aus Auftrag der antiochenischen Gemeinde unternommen, nach Gal. 2 von Paulus, welcher den Barnabas und Titus mitnimmt, *κατὰ ἀποκάλυψιν*, also aus eigenem Antrieb; dort hat Paulus mit seinen Begleitern im Namen der Gemeinde zu verhandeln, die sie abgesandt hat, hier verhandelt er in eigenem Namen: ich reiste hin, heisst es, und setzte ihnen meine Lehre auseinander, damit meine Bemühungen nicht erfolglos seien; nicht die Beilegung eines in der Gemeinde entstandenen Zerwürfnisses, sondern die Feststellung des persönlichen Verhältnisses zwischen Paulus und den Jerusalemiten, in Beziehung auf seine apostolische Wirksamkeit, ist der Zweck, nicht der Auftrag der Gemeinde, sondern der eigene Entschluss des Apostels ist der Grund der Reise. Ich möchte diese Differenz weder mit Schneckenburger[1]) für „durchaus irrelevant" erklären, da sie mit dem ganzen Charakter der beiderseitigen Darstellungen eng zusammenhängt, noch mit Neander (S. 205) durch die Annahme ausgleichen, Paulus und Barnabas seien zwar von der Gemeinde gesandt worden, Paulus würde aber in Folge der *ἀποκάλυψις*

[1]) Zweck der Apg. S. 73.

auch ohne diesen öffentlichen Auftrag die Reise gemacht haben, denn der Galaterbrief sagt nicht, dass er sie desshalb gemacht haben würde, wenn er auch keine andere Veranlassung gehabt hätte, sondern ganz einfach, dass er sie desshalb gemacht habe. Eher könnte man mit demselben Gelehrten annehmen, der Anstoss zu der Gesandtschaft sei von Paulus selbst, auf Grund der ἀποκάλυψις, ausgegangen. Auch so jedoch bliebe der Unterschied, dass Paulus nach seiner Darstellung nur in seinem eigenen Namen verhandelt, nach der der Apostelgeschichte im Namen der Gemeinde, dass nach jener der Entschluss zur Reise ursprünglich von ihm gefasst, und von der Gemeinde erst nachträglich genehmigt wäre, nach dieser derselbe Entschluss von der Gemeinde gefasst, von Paulus und Barnabas in ihrem Auftrag ausgeführt wird, dass die Verhandlung selbst in der Apostelgeschichte zunächst die Gemeinde betrifft und nur in Folge dessen auch den Paulus, im Galaterbrief zunächst den Paulus und erst in zweiter Reihe die Gemeinde. Zudem wäre es selbst bei dieser Voraussetzung auffallend, dass der Apostel im Galaterbrief weder der Judaisten, welche nach Apg. **15, 1** die Anfrage in Jerusalem veranlassten, noch des Gemeindeauftrags mit Einem Wort Erwähnung thut, da diese beiden Umstände für die Beurtheilung seines Schritts gar nicht gleichgültig waren, und in's rechte Licht gerückt der Darstellung seines ersten Kapitels nur zur Bestätigung dienen konnten, der Behauptung nämlich, dass er sein Evangelium nicht erst von den älteren Aposteln empfangen habe, und dass auch seine wenigen Besuche bei diesen nicht den Zweck hatten, dogmatische Belehrung bei ihnen zu suchen (Gal. **1, 11. 16 f. 18 f.**); wogegen eben jener officielle Charakter seiner Sendung auf der anderen Seite leicht zu der Missdeutung Anlass geben konnte, als ob Paulus durch ihre Uebernahme ein Abhängigkeitsverhältniss zu den Palästinensern anerkannt hätte, und auch schon zur Abwehr eines solchen Missverständnisses nicht mit Stillschweigen übergangen werden durfte. — Der gleiche Gegensatz tritt aber in den beiderseitigen Darstellungen der jerusalemitischen Verhandlungen selbst noch unverkennbarer heraus. „Nach der Apostelgeschichte fand eine förmliche öffentliche Verhandlung solcher Art statt, dass diese Berathung und Beschlussnahme seit der ältesten Zeit nicht mit Unrecht als das erste christliche Concil gegolten hat.“ (Baur **115**.) Es wird eine förmliche Gemeindeversammlung, nach V. **13** unter dem Vorsitz des Gemeindevorstehers, des

Jakobus, abgehalten, eine regelmässige Debatte eröffnet, ein rechtskräftiger Beschluss gefasst, und als Entscheidung der Gemeinde und des heiligen Geistes, im Namen der Gemeinde, mittelst eines eigenen Schreibens, durch besondere Abgeordnete, den heidenchristlichen Gemeinden kund gethan. Nach der Darstellung des Galaterbriefs dagegen setzt Paulus seine Grundsätze zunächst nur den Häuptern der jerusalemitischen Gemeinde privatim auseinander, Jakobus, Petrus und Johannes verständigen sich mit ihm, einer Gemeindeversammlung und eines Gemeindebeschlusses geschieht mit keiner Silbe Erwähnung. Sollen sich nun die beiden Berichte nicht geradezu widersprechen, so müsste in beiden von verschiedenen Vorgängen die Rede sein, man müsste mit Neander (S. 206 ff.) und Anderen [1]) annehmen, der Gemeindeversammlung seien Privatbesprechungen zwischen Paulus und den Häuptern der jerusalemitischen Gemeinde vorausgegangen, und nur auf diese und auf das in ihnen Verabredete beziehe sich die Erzählung des Galaterbriefs. Aber wie käme es doch in diesem Falle, dass Paulus die Gemeindeversammlung gar nicht berührt? [2]) Wie kann er die ganze Sache so darstellen, als ob sie durch die Zustimmung der drei Säulenapostel abgemacht gewesen wäre, wenn doch die eigentliche Verhandlung und Entscheidung erst später statt hatte? Warum gedenkt er mit keinem Worte des Synodalbeschlusses, mit dessen Verbreitung er sich doch nach Apg. 16, 4 eifrigst beschäftigt haben soll? Er hebe hervor, was ihm die Hauptsache war, meint Neander (S. 207, Anm.), was er seinen Gegnern, welche das Ansehen der palästinensischen Apostel und des Jakobus allein geltend machen wollten, vor Allem entgegenhalten musste. Aehnlich

[1]) Lechler d. apost. u. nachap. Zeit. 246 f. Ebrard Krit. d. ev. Gesch. 2. A. 698 f. Baumgarten II, a, 165 f. Thiersch die Kirche im ap. Zeit. 128.

[2]) Er sagt zwar ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον.. κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι, aber gewiss wird Niemand, der diese Worte nicht mit dem Entschluss liest, sie mit der Apostelgeschichte einstimmig zu finden, in dem αὐτοῖς die Spur einer Verhandlung, wie die in unserem 15ten Kapitel beschriebene, entdecken können. Sprachlich betrachtet können die Worte beides besagen: „ich setzte es ihnen (den Jerusalemiten) auseinander, im Besondern aber den Angesehensten," oder: „ich setzte es ihnen auseinander, aber nur den Angesehensten im Besondern." Lassen wir uns aber auch die erstere Erklärung gefallen, so liegt doch in der unbestimmten Angabe von einer Besprechung mit den Jerusalemiten entfernt nichts, was den Leser zu der Annahme hinführen könnte, diese Besprechung habe in einer Gemeindeversammlung stattgefunden, oder es sei gar aus Anlass derselben zu einer förmlichen Berathung und Beschlussnahme über die streitigen Punkte gekommen.

Lechler: wenn die Gegner sich nicht auf Majoritäten, sondern auf das Gewicht einiger hervorragenden Persönlichkeiten berufen haben, so wäre es gar nicht angemessen gewesen, wenn Paulus sich ihnen gegenüber auf die grosse Majorität für den Beschluss in Jerusalem, überhaupt auf die öffentliche Verhandlung berufen hätte; er habe weit eher hoffen können etwas auszurichten, wenn er die Apostel selbst, namentlich die angesehensten Apostel, für sich hatte, und ihre Zustimmung zu seinen Grundsätzen nachweisen konnte. Aber gerade diesen Nachweis gab ihm ja die öffentliche Verhandlung weit vollständiger und schlagender, als eine Privatbesprechung, über deren Inhalt keine urkundliche Nachricht vorhanden war. Bei der Verhandlung unsers 15ten Kapitels treten ja eben jene Häupter der judenchristlichen Parthei, ein Petrus und Jakobus, mit ausführlichen Reden auf. Warum verweist Paulus nicht auf diese ihre allbekannten, öffentlichen Erklärungen, warum hält er seinen Gegnern nicht den feierlichen Freibrief entgegen, welchen auf den Antrag der genannten Apostel die Urgemeinde den Heidenchristen ausgestellt hat, um sich statt dessen auf mündliche Versicherungen zu stützen, deren Authenthie von der Gegenseite jeden Augenblick bestritten werden konnte? Etwa weil er „jene öffentlichen Verhandlungen und ihr Ergebniss als bekannt voraussetzen konnte“ (Neander a. a. O.)? Als ob ihm nicht gerade dieser Umstand das Beweismittel um so mehr hätte empfehlen müssen; denn je offenkundiger die Anerkennung seiner Grundsätze in Jerusalem war, um so schlagender waren die Gegner widerlegt. Oder wollen wir mit Schneckenburger (a. a. O. S. 73) annehmen, dass pädagogische Rücksichten den Apostel vermocht haben, auf den Vortheil, den ihm das jerusalemische Dekret in die Hand gab, zu verzichten, dass er seiner nicht erwähnte, weil er bei den Galatern nicht mit Auktorität, sondern nur mit Entwicklung der Wahrheit kommen durfte? Paulus folgt ja in der Wirklichkeit gar nicht diesem Gesichtspunkt, er beruft sich auf die Anerkennung der δοκοῦντες, wenn auch gegen einen Auktoritätsglauben an dieselben sich verwahrend, und er hatte hiezu gerade seinen galatischen Lesern gegenüber allen Grund; wie seltsam, dass er dieser Anerkennung nicht auch die der Urgemeinde beigefügt, dass er statt ihrer öffentlichen und urkundlichen Darlegung den Gegnern nur Privatäusserungen von weit zweifelhafterem Charakter entgegengehalten haben sollte! Wenn jene urkundlichen Erklärungen wirklich vorhanden waren, wird

es schwer sein, einen annehmbaren Grund für ein solches Verfahren aufzufinden. Was wenigstens die neuesten Apologeten der Apostelgeschichte zur Erklärung der Sache beigebracht haben, genügt entfernt nicht. Die beiden Verhandlungen, behauptet Thiersch (a. a. O.), seien so verschieden, dass sie kaum verschiedener sein könnten, in der Apostelgeschichte handle es sich einzig und allein von den Rechten und Pflichten der Heidenchristen, im Galaterbrief von der Apostelwürde des Paulus, auf die Verpflichtung der Heidenchristen werde hier so wenig eingegangen, als dort auf die Frage über die Anerkennung des Apostels. An die gleiche Ansicht knüpft dann weiter Baumgarten [1]) die Bemerkung: Paulus habe allen Grund gehabt, sich nicht auf die Beschlüsse der Gemeindeversammlung, sondern auf seine Privatbesprechung mit den Aposteln zu berufen, denn jene Beschlüsse enthalten weit keine so ausdrückliche Anerkennung seiner apostolischen Thätigkeit, wie die Privaterklärungen der Apostel, und andererseits hätten die Vorschriften des Aposteldekrets auf die verirrten Galater eher störend als förderlich wirken müssen. Allein diese ganze Darstellung der Sache ist unrichtig. Auch bei den Besprechungen, welche der Galaterbrief erzählt, handelt es sich zunächst nicht um die Apostelwürde des Paulus, sondern um das εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας, um den Grundsatz der Heidenmission, also ganz um das Gleiche, wie bei der jerusalemitischen Gemeindeversammlung. Um sein Evangelium seinen Mitaposteln vorzulegen, geht Paulus nach Jerusalem, über die Akrobystie des Titus, über die Zulässigkeit eines Heidenchristenthums, entspinnt sich der Kampf, die Anerkennung desselben ist die Frucht der Verhandlung, nur eine Folge dieses Ergebnisses ist die persönliche Anerkennung des Heidenapostels, nur eines von den Motiven, die es herbeiführen, die Anerkennung seiner apostolischen Leistungen. Auch die ganze Erörterung des Galaterbriefs hat ihren Mittelpunkt nicht in der persönlichen Frage über die Apostelwürde des Paulus, sondern in der sachlichen über das Verhältniss des Christen zum Gesetz, wie diess die weitere Auseinandersetzung 2, 10 ff. ganz klar zeigt. Warum hätte daher Paulus die entscheidenden Beschlüsse der Urgemeinde und des h. Geistes (Apg. 15, 28) über

[1]) A. a. O. 165 f. 168. Den Scurrilitäten, womit sich Ebrard S. 699 f. des wissenschaftlichen Eingehens in die Sache hier, wie so oft, überhebt, geschähe selbst durch die kürzeste Anführung schon zu viel Ehre.

diesen Gegenstand mit völligem Stillschweigen übergangen, wenn es sich mit diesen Beschlüssen wirklich so verhielt, wie die Apg. angiebt? Oder waren sie ihm, wie diess Baumgarten mysteriös andeutet, für seinen Zweck zu wenig entschieden, zu judaistisch? Fürchtete er, wie Ebrard [1]) will, die Fassung des apostolischen Sendschreibens möchte seiner apostolischen Auktorität Eintrag thun? Dazu hatte er allerdings Grund, nur werden wir daraus nicht schliessen dürfen, dass er die Apostelbeschlüsse diplomatischer Weise unberührt liess, sondern dass sie so, wie sie in der Apg. vorliegen, nicht gefasst wurden.

Sehen wir weiter, wie das Verhältniss des Paulus und der Urapostel zu einander und zu der vorliegenden Streitfrage in unserer Schrift dargestellt wird, so lässt sich auch hier der Widerspruch mit den urkundlichen Aussagen des Paulus nicht verkennen. Nach der Erzählung der Apostelgeschichte werden Paulus und Barnabas nach Jerusalem gesandt um eine Entscheidung der dortigen Gemeinde und des Zwölfercollegiums über die Streitfrage, welche die antiochenische Gemeinde beunruhigt, zu veranlassen, für den Zweck einer solchen oberrichterlichen Entscheidung wird die Gemeinde versammelt (c. 15, 6: *συνήχθησαν ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου*), nachdem diese die Redner für und wider angehört hat, beschliesst sie als Organ des h. Geistes (*ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν* V. 28), und dieser Beschluss wird von Paulus selbst den von ihm bekehrten Gemeinden zur Nachachtung übergeben (16, 4: *παρεδίδουν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ*). Die jerusalemitische Gemeinde nebst den Uraposteln erscheint hier mit Einem Wort als die oberste Kirchenbehörde, vor deren Richterstuhl bedeutende Streitfragen von den heidenchristlichen Gemeinden gebracht, deren Entscheidungen selbst von Paulus als allgemeine Kirchengesetze anerkannt werden. Diese Stellung hat Paulus der Urgemeinde und ihren Häuptern dem Galaterbrief zufolge nicht eingeräumt, und er konnte sie ihr nach seinen Grundsätzen unmöglich einräumen. Ihm stand die Berechtigung der Heiden zum messianischen Heil, die Aufhebung des mosaischen Gesetzes und der Beschneidung, diese Grundbestimmung seines ganzen Systems, viel zu fest, als dass er sie erst noch als streitigen Punkt behandeln, und sich dazu verstehen konnte,

[1]) Krit. d. ev. Gesch. 713.

sie fremder Entscheidung zu unterwerfen. „Wenn ein Engel vom Himmel, ruft er Gal. 1, 8, das Evangelium verkündigte anders, als ich es verkündigt habe, der sei verflucht!“ Wie konnte er da auch nur die Möglichkeit zugeben, dass eine andere Verkündigung desselben von ihm verlangt würde? „So ihr Euch beschneiden lasset,“ erklärt er Gal. 5, 2, „so wird Euch Christus nichts nützen,“ und dass er nicht erst 14 oder 15 Jahre nach seiner Bekehrung diese Ueberzeugung gewann, werden wir glauben dürfen. Wie konnte er da den Auftrag annehmen, in Jerusalem anzufragen, ob die Beschneidung zur Seligkeit nothwendig sei, oder nicht (Apg. 15, 1)? Wirklich war auch seine Stellung in dieser Sache, wenn wir ihn selbst hören, eine ganz andere. Nicht um in Jerusalem eine Entscheidung einzuholen, reiste er dorthin, sondern um seinen Collegen seine Grundsätze auseinanderzusetzen; hinsichtlich dieser Grundsätze ist er aber so weit entfernt sich von ihrem Urtheil abhängig zu machen, dass er vielmehr auf's Bestimmteste erklärt: ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει, und nur die unbedingte Anerkennung seines Verfahrens, nicht eine oberrichterliche Entscheidung von ihrer Seite weiss er als Ergebniss seiner Verhandlung mit ihnen zu bezeichnen. Die Zumuthung vollends, in den Beschlüssen der Jerusalemiten die Anordnungen des h. Geistes zu verehren, würde Paulus, wenn sie ihm entgegengetreten wäre, wohl noch stärker zurückgewiesen haben, als er ähnliche Ansprüche 2 Kor. 10, 7. 11, 5 u. ö. zurückweist. — In der Darstellung der Apostelgeschichte freilich erscheint Paulus auch hinsichtlich seiner ganzen Auffassung des Christenthums einem Petrus und Jakobus so untergeordnet, dass er fast die Rolle mit ihnen gewechselt hat. Wären die Reden unsers 15ten Kapitels urkundlich, so hätte ein Petrus und sogar ein Jakobus die Grundsätze des paulinischen Universalismus bei dieser Gelegenheit mit grösserer Bestimmtheit ausgesprochen, als der grosse Heidenapostel. Petrus ist es hier, welcher das mosaische Gesetz für ein Joch erklärt, das weder sie, die Anwesenden, selbst, noch ihre Väter, zu tragen vermocht haben, Petrus, welcher es ausspricht, dass Heiden und Juden gleichmässig nur durch die Gnade Christi gerettet werden können, Petrus, welcher das erste Beispiel einer Heidenbekehrung von sich anführen kann. Weniger entschieden, aber doch in derselben Richtung, äussert sich Jakobus: auch von ihm wird der Grundsatz der Heidenbekehrung anerkannt und mit Prophetenstellen bestätigt, auch er will das Gesetz, zwar

nicht schlechthin aufgehoben, aber doch wenigstens auf die Juden beschränkt wissen [1]), und wenn Petrus der Heidenbekehrung durch seinen Vorgang das Thor geöffnet hat, so geht dafür von ihm der Vermittlungsvorschlag aus, durch dessen Annahme es möglich ist, die Heiden mit den Juden in dieselbe messianische Gemeinschaft aufzunehmen. Von Paulus und Barnabas dagegen wird nur berichtet, dass sie erzählt haben, *ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσι δι᾽ αὐτῶν.* Dass diese Wundererzählungen den einzigen oder doch den hauptsächlichsten Inhalt der paulinischen Vorträge gebildet haben sollten, ist nicht wahrscheinlich; war Paulus auch überzeugt, Wunder gethan zu haben, und beruft er sich auch 2 Kor. 12, 12 auf seine Wunder, so thut er doch dieses nur nothgedrungen und beiläufig; im Uebrigen will er sich ebendadurch von den Juden unterscheiden, dass er nicht durch

[1]) Diess liegt in den Worten V. 21: *Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει, ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.* Mehrere Ausleger, wie noch Meyer und de Wette, geben diesen Worten die Bedeutung, die den Heidenchristen auferlegten Beschränkungen zu begründen: „wir müssen so viel von ihnen verlangen, da das Gesetz durch die sabbathlichen Vorlesungen zu bekannt ist, als dass wir sie ohne Aergerniss völlig davon entbinden könnten.“ Aber (vgl. Neander S. 217) auf diesen Grund hin hätte von den Heidenchristen die Beobachtung des ganzen Gesetzes und namentlich die Beschneidung verlangt werden müssen; unsere Darstellung betrachtet aber die Anforderungen des 20. V. auch nach V. 28 f. als so unerlässlich, dass sie gar keiner besondern Begründung bedürfen, und die Beschränkung auf diese Anforderungen ohne Weiteres als ein *μὴ παρενοχλεῖν* (V. 19) erscheint. Neander selbst erklärt: „Was die Juden betrifft, so brauchen wir ihnen nichts Neues zu sagen, denn sie können an jedem Sabbath in der Synagoge hören, was Moses von ihnen verlangt.“ Allein von den Juden war ja im Vorhergehenden, welches durch das *γὰρ* begründet werden soll, gar nicht die Rede. Gieseler, dem auch Baur S. 119 beitritt, sieht in unserer Aeusserung den Gedanken ausgedrückt: „Das mosaische Gesetz ist schon so lange verkündigt, und dennoch finden sich Wenige, die sich zu seiner Annahme bequemen. Jetzt, da der Dienst des wahren Gottes ohne die Fessel des Gesetzes gepredigt ist, wenden sich so Viele zu ihm, und es wird unwidersprechlich, dass das Cärimonialgesetz das einzige Hinderniss der allgemeinen Verbreitung der wahren Religion ist.“ So wäre jedoch gerade der Hauptgedanke, dass das Gesetz der Verbreitung des Monotheismus im Wege stand, seine Aufgebung sie beförderte, unausgesprochen. Es scheint mir daher das Einfachste, die fraglichen Worte mit Schneckenburger (a. a. O. S. 23) und Baumgarten (S. 150) so aufzufassen: „Wir wollen den bekehrten Heiden nicht mit den Anforderungen des Gesetzes lästig fallen; die Ansprüche, die Moses oder das mosaische Gesetz machen kann, werden durch seine Anerkennung von Seiten der Juden hinlänglich befriedigt. Schn. verweist hiefür mit Recht auf c. 21, 24 f.

Wunder den Glauben wirke, sondern durch seine Lehre [1]), und auch bei der Besprechung in Jerusalem war es nach Gal. 2, 2. 7 ff. die Darlegung seiner Lehre und der von ihm in der Heidenwelt errungenen Erfolge, durch welche er die älteren Apostel für sich gewann, der Wunder erwähnt er mit keinem Wort. Ist es aber unwahrscheinlich, dass Paulus so gesprochen hat, wie unser Bericht will, so ist diess in Betreff des Petrus und Jakobus noch weit unwahrscheinlicher. Wenn ein Jakobus wirklich die Grundsätze hatte, die er hier ausspricht, wenn er nicht blos der Macht der vollendeten Thatsache nachgebend (*ἰδόντες ὅτι πεπίςτευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* Gal. 2, 7) den Paulus in seinem Wirkungskreise gewähren liess, sondern auch selbst von der Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen überzeugt war, und diese Ueberzeugung offen und entschieden geltend machte, wenn er gar, wie Neander meint (S. 211), in den Grundsatz von der allein rechtfertigenden Kraft des Glaubens einstimmte [2]), so ist ganz unbegreiflich, wie eben dieser mit Paulus so einstimmige, gegen die Freiheit der Heidenchristen so tolerante Mann die höchste Auktorität einer Parthei sein konnte, welche dieser Freiheit aller Orten auf's Eifrigste entgegentrat, und den Apostel der Heiden aus keinem anderen Grunde gehässiger und leidenschaftlicher angriff, als weil er Unbeschnittene in's messianische Reich aufzunehmen sich erlaubt hatte, unbegreiflich, wie selbst ein Petrus, der doch den wahren Sachverhalt kennen musste, durch Anhänger des Jakobus (Gal. 2, 12) sich so einschüchtern lassen konnte, dass auch er den früher von ihm thatsächlich anerkannten Grundsätzen untreu wurde. Möchten auch immerhin diese Partheimänner die Richtung eines Jakobus übertrieben haben, aber dass sie gerade in dem Punkt, um welchen sich der ganze Partheikampf jener Zeit drehte, mit ihrem hochverehrten Oberhaupt in direkten Widerspruch kommen, dass sie die Beschneidung der Heidenchristen zu ihrem Losungswort machen konnten, während Jakobus aus persönlicher Ueberzeugung ihrer Freiheit das Wort redet, und die ganze jerusalemitische Gemeinde mit diesem Grundsatz übereinstimmt, dass

[1]) 1 Kor. 1, 22: *Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσι . . ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον.*

[2]) *Ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* Jak. 3, 24. Neander hält den Jakobusbrief bekanntlich für ächt.

sogar Petrus, sogar Barnabas, dem die Beschlüsse des Apostelconvents nächst Paulus am Meisten zu Gute kamen, statt sie einfach auf die Auktorität ihres Jakobus und die feierlichen Erklärungen der Urgemeinde zu verweisen, ihren Anforderungen widerstandslos nachgeben, diess ist ganz undenkbar. Hatte und behauptete Jakobus wirklich den Standpunkt, welchen unsere Schrift ihm zuschreibt, so hätte er eben desshalb von jenen judaistischen Eiferern gleichfalls verworfen oder doch hintangesetzt werden müssen, denn was anders konnte sie bestimmen, in ihm ihr Haupt anzuerkennen, als die wesentliche Gleichheit seiner Grundsätze mit den ihrigen? und waren diese Leute wirklich so gefürchtet, wie sie es nach Gal. 2, 12 gewesen sein müssen, so können es nicht blos vereinzelte Fanatiker gewesen sein, welche ausser der Masse paulinischer Heidenchristen auch noch die gesammte Urgemeinde mit ihrem Oberhaupt gegen sich hatten (Apg. 15, 22), sondern sie müssen an dieser Gemeinde einen breiten Rückhalt gehabt, sie können sich nicht ohne allen Grund auf einen Jakobus berufen haben [1]. Aber auch Petrus kann ihnen nicht so ferne gestanden sein, wie man gewöhnlich annimmt. Er mag der Freiheit der Heidenchristen weniger schroff entgegengetreten sein, als Jakobus, aber dass er sich so entschieden für dieselbe erklärt hätte, wie er hier thut, diess ist schon um jenes antiochenischen Vorfalls willen unglaublich [2]. Es findet hier alles das gleichfalls seine Anwendung, was wir schon früher aus Anlass der Erzählung über die Bekehrung des Cornelius bemerkt haben [3]. Davon nicht

[1]) Man vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Schwegler Nachap. Zeitalter I, 118 f.

[2]) Denn dass wir diesen Vorfall nicht mit Schneckenburger (Zw. d. Apg. 108 ff.) früher, als das Apostelconcil, setzen dürfen, liegt am Tage. Wie lässt sich annehmen, dass Paulus, nachdem er seine Berührungen mit den Uraposteln von c. 1, 15 an in chronologischer Reihenfolge erzählt hat, nun auf einmal in einer Weise von der Zeitordnung abspringe, die seine Leser unmöglich bemerken konnten, und wie könnte er über die jerusalemitische Verhandlung so sprechen, wie er darüber c. 2, 1 ff. spricht, wenn ihr schon eine so eingreifende Erörterung mit Petrus vorangieng? Seine ganze Darstellung setzt offenbar voraus, dass die Frage über die Heidenmission in Jerusalem zuerst zwischen ihm und den Palästinensern besprochen wurde. M. vgl. besonders V. 2. 7.

[3]) Wieseler a. a. O. S. 197 behauptet, ein Widerspruch zwischen dem Benehmen des Petrus in Antiochien und den Beschlüssen des Apostelconcils könne schon desshalb nicht stattfinden, weil sich diese Beschlüsse gar nicht auf die Stellung

zu reden, dass die Berufung auf eben dieses Faktum c. 15, 7 f., wie natürlich, gerade so zweifelhaft ist, als das Faktum selbst. Ja auch an Paulus muss es auffallen, dass er den Petrus und die Anhänger des Jakobus mit keinem Wort an den feierlichen jerusalemitischen Vertrag, an das hier aufgestellte kirchliche Grundgesetz, die *bill of rights* der Heidenchristen, erinnert. „Wenn die *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* eigenmächtige Eiferer waren," bemerkt Schwegler a. a. O. ganz richtig, „warum weist sie Petrus nicht unter Berufung auf alles Vorangegangene mit Entschiedenheit zurück? Warum macht er seine apostolische Auktorität, die Beschlüsse des Apostelcollegiums und der Urgemeinde, die Zustimmung des Jakobus, jene ganze Reihe anerkannter Thatsachen nicht geltend? Und Paulus selbst — hat er in der Strafrede, die er in Folge jenes Vorgangs seinem Mitapostel hält, kein Wort, die Verhandlungen des Apostelconvents, die damals so einhellig, so friedlich gefassten Beschlüsse, die von Petrus selbst dabei gehaltene Rede ihm in's Gedächtniss zurückzurufen? Nein. Petrus hat jenen Convent vergessen, die Abgeordneten des Jakobus haben ihn vergessen, Barnabas hat ihn vergessen, Paulus hat ihn vergessen. Diess ist schwer zu glauben. Wenn auch nicht noch andere hinzukämen, die angeführten Widersprüche allein würden hinreichen, den Apostelconvent der Apostelgeschichte als eine auf den Pragmatismus dieser Schrift zurückzuführende Fiktion erkennen zu lassen, als eine

der Judenchristen zum Gesetz beziehen, sondern nur auf die der Heidenchristen; die anfängliche Freiheit des Petrus im Umgang mit den Heiden zu Antiochia sei ein Hinausgehen über die jerusalemitischen Beschlüsse gewesen, und wenn ihm Paulus nachher vorwirft *πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν*; so gehe diess nur darauf, dass Petrus jene Beschlüsse, trotz seiner Einsicht in ihre blos provisorische Bedeutung, wieder geltend zu machen versucht habe. Die Darstellung des Galaterbriefs jedoch macht jede derartige Auskunft unmöglich. Wenn dieser zufolge die Heidenchristen von den Jerusalemiten ohne alle weitere Bedingungen als Mitchristen anerkannt wurden (V. 6 9), so war ebendamit die Schranke zwischen beiden Theilen aufgehoben, die Heidenchristen waren für Genossen des Messiasreichs erklärt, so gut, wie die Judenchristen, und die Letzteren konnten nicht länger Anstand nehmen, mit ihnen zu speisen. Nicht anders betrachtet auch die Apg. dieses Verhältniss: m. s. c. 11, 3 und unsere früheren Bemerkungen über diese Stelle. Wenn sich daher Petrus in Antiochien aus Furcht vor den Judenchristen von der Tischgenossenschaft mit den getauften Heiden zurückzog, so heisst das, er verweigerte diesen die Anerkennung als Religionsgenossen; diess würde er aber schwerlich gethan haben, wenn es sich mit seiner persönlichen Ueberzeugung und den Apostelbeschlüssen so verhielt, wie man nach unserer Schrift glauben muss.

Fiktion, die zwar den irenischen Zwecken ihres Verfassers entsprach, die aber in der Geschichte selbst keinen Halt hat [1]."

Solcher weiteren Gründe finden sich aber allerdings noch genug in dem Inhalt der jerusalemitischen Beschlüsse, wie diess auch Baur und Schwegler gezeigt haben. Diese Beschlüsse sollen die Bedingungen festsetzen, an welche die Zulassung der Heiden zum messianischen Heil und das Zusammensein der Juden- und Heidenchristen im messianischen Reich geknüpft ist. Dieser Bedingungen sind es nun drei: die fortdauernde Gültigkeit der Beschneidung und des Gesetzes für die Judenchristen und ihre Nachkommen wird anerkannt, die Heidenchristen dagegen werden davon entbunden, doch sollen auch sie sich die V. 20 u. 29 genannten Enthaltungen gefallen lassen. Der Vergleich zwischen den streitenden Partheien besteht also mit Einem Wort darin, dass jede derselben mit ihren Anforderungen auf sich selbst beschränkt, und nur in einigen untergeordneten Punkten den Heidenchristen eine Beobachtung der jüdischen Sitte auferlegt wird. Ein solcher Vergleich kann damals auch abgesehen von der officiellen Form, die er in unserer Schrift hat, nicht abgeschlossen worden sein. Gal. 2, 6 ff. erklärt Paulus ausdrücklich: *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο, ἀλλὰ τοὐναντίον . . δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν· μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν.* Aus dieser Erklärung geht dreierlei hervor. Für's Erste: es wurden dem Paulus in Jerusalem keine Zumuthungen gemacht, welche mit den von ihm dargelegten Grundsätzen in Widerspruch standen [2].

[1]) Ein eigenthümlicher Beweis für die Beschlüsse des Apostelconvents findet sich bei Wieseler S. 190. Die Geschichtlichkeit des Aposteldekrets wird ihm zufolge durch c. 21, 25 verbürgt, da diese Stelle dem von einem Augenzeugen und Begleiter des Paulus verfassten Abschnitt c. 20, 5—28, 31 angehört. Es versteht sich von selbst, dass derjenige, welcher die Urkundlichkeit der Apg. im Uebrigen bestreitet, die ausnahmslose Authentie von c. 20 ff. nicht stehen lässt. Das Nähere hierüber später.

[2]) Das streitige *προσανέθεντο* heisst entweder: sie haben mir nichts Weiteres auferlegt, oder: sie haben mir nichts Weiteres vorgelegt. Für die letztere, von Wieseler (Chronol. d. ap. Zeit 195), de Wette und Hilgenfeld z. d. St., auch Baur (Theol. Jahrb. 1849, 463) gebilligte Erklärung entscheidet das *ἀνεθέμην* V. 2 und das *προσανεθέμην* 1, 16 wohl schwerlich, denn es ist bei Paulus gar nicht selten, dass die Bedeutung eines Ausdrucks in demselben Zusammenhang wechselt. In sachlicher Beziehung trägt es übrigens nicht viel aus, wie wir übersetzen, denn auch bei Wieseler's Erklärung kann der Sinn doch nur der sein, es sei von den Palästinensern keine weitere Anforderung an Paulus gestellt worden.

Zweitens: die Uebereinkunft zwischen Paulus und den jerusalemitischen Häuptern beschränkte sich darauf, sich gegenseitig in ihrem Wirkungskreise gewähren zu lassen, Paulus wollte jenen in ihre Behandlung der gemeinsamen Sache innerhalb des judenchristlichen Kreises nichts einreden, ebensowenig aber sollten auch sie in seine Wirksamkeit unter den Heiden sich einmischen; eine principielle Einigung zwischen beiden Theilen fand nicht statt. Drittens: jene Uebereinkunft wurde an keine weitere Bedingung geknüpft, als an die, dass sich Paulus der jerusalemitischen Armen annehmen möchte. In allen drei Punkten ist die paulinische Darstellung mit derjenigen der Apostelgeschichte unvereinbar. Oder sollte es, den ersten betreffend, kein dem Heidenapostel unerträglicher Zusatz zu seiner Lehre, kein προςανατίθεσθαι gewesen sein, wenn ihm zugemuthet wurde, Gesetz und Beschneidung, deren unbedingte Abschaffung er auf jeder Seite seiner Briefe auf's Nachdrücklichste einschärft, in fortdauernder verpflichtender Geltung für die Judenchristen anzuerkennen, und selbst den Heiden Beschränkungen auferlegen zu lassen, von denen er selbst sie freisprach? denn dass Beides nach unserer Darstellung der Fall war, wird sogleich noch des Näheren gezeigt werden. Wie können ferner, was die dritte der angeführten Bestimmungen anbelangt, von Paulus die milden Beisteuern für die einzige ihm gemachte Bedingung erklärt werden, wenn ausser dieser, von der Apostelgeschichte merkwürdiger Weise nicht berührten, auch noch alle in dem Aposteldekret aufgezählten Bedingungen aufgestellt wurden? Etwa weil ihm selbst weiter nichts, als einige Sorge für die Armen, als Pflicht auferlegt wurde, weil die in der Apostelgeschichte aufgeführten Satzungen nicht den Apostel selbst, sondern die heidenchristlichen Gemeinden betrafen? (Lechler S. 258.) Dem Apostel wurde doch die Pflicht auferlegt, sich in seiner Missionsthätigkeit an eben diese Satzungen zu halten, und nach c. 16, 4 kam er eben dieser Pflicht nach; wie er sie dann aber in der Stelle des Galaterbriefs unerwähnt lassen konnte, ist nicht abzusehen, und Lechler's Behauptung: „Paulus beweise hier, dass gerade die ältern Apostel seine apostolische Wirksamkeit, so wie sie war, anerkannt haben, er erwähne zu diesem Zweck blos dasjenige, was seine persönlichen Rechte und Pflichten betraf" — diese Behauptung erscheint in der Anwendung, welche hier von ihr gemacht wird, durchaus verfehlt. Gerade wenn es sich um die Anerkennung von Paulus apostolischer Wirksamkeit

handelte, durften die von ihm mit den Jerusalemiten verabredeten leitenden Grundsätze für diese Wirksamkeit, die Bestimmungen des Aposteldekrets, am Wenigsten übergangen werden [1]. Sehen wir endlich auf den principiellen Charakter der zwischen Paulus und den Uraposteln gepflogenen Verhandlungen — der zweite der oben herausgehobenen Punkte — so können wir der Bemerkung von Baur (S. 125 ff.) und Schwegler (a. a. O. S. 120 f.) nur beistimmen, dass zwischen Paulus und den Uraposteln nach der Darstellung des Galaterbriefs nur ein äusserliches Concordat zu Stande kam, dass sich diese zwar dazu verstanden, jenen in seinem Thun nicht zu stören, es zu ignoriren, dass dagegen eine Anerkennung der paulinischen Grundsätze, wie sie die Apostelgeschichte dem Petrus und sogar dem Jakobus in den Mund legt, von ihrer Seite nicht stattgefunden haben kann. Da sich Paulus a. a. O. eben damit beschäftigt, die ihm von den Jerusalemiten gemachten Zugeständnisse auseinanderzusetzen, so konnte er das wichtigste derselben, die Aneignung seines ganzen Princips, wenn eine solche von jener Seite ausgesprochen worden war, nicht mit Stillschweigen übergehen. Wenn er davon schweigt, und statt dessen nur des Versprechens, sich gegenseitig gehen zu lassen, erwähnt, so kann ihm auch kein entschiedeneres Zugeständniss gemacht worden sein. Man wird diesen nahe liegenden Folgerungen schwerlich durch die Annahme ausweichen wollen, nur die Privatbesprechung, von welcher der Galaterbrief redet, habe die von demselben angegebenen Resultate geliefert, daraus dürfe aber nicht auf die öffentliche Verhandlung geschlossen werden, denn eine solche Differenz zwischen dem, was die Säulenapostel für sich, und dem, was sie vor der Gemeinde zugestanden, wäre in allen Beziehungen undenkbar, wenn nicht vielmehr jene ganze Unterscheidung einer öffentlichen und einer Privatverhandlung sich uns schon früher unhaltbar gezeigt hätte.

[1]) Aus ähnlichen Gründen ist Lange's Auskunft (ap. Zeit. I, 104) unhaltbar: die Beschlüsse des Apostelconvents wollen keine Heilsbedingungen aufstellen, in Galatien dagegen habe es sich gerade um solche gehandelt; Paulus habe daher die Apostelbeschlüsse nicht anführen können, ohne das Missverständniss hervorzurufen, dass das Heil an ihre Befolgung geknüpft sei. Gesetzt, es hätte sich mit den Apostelbeschlüssen wirklich so verhalten, so musste er sich nur um so gewisser darüber erklären, um ihrer Missdeutung vorzubeugen, keinenfalls konnte er positiv sein οὐδὲν προςανέθεντο aussprechen, aber wie wenig das Aposteldekret in dogmatischer Hinsicht bedeutungslos ist, wurde bereits nachgewiesen.

Ebenso bestimmt, wie die Erzählung des Galaterbriefs, zeugen auch alle sonstigen geschichtlichen Spuren gegen die Angaben der Apostelgeschichte über die Beschlüsse, die auf dem sog. Apostelconcil gefasst sein sollen.

Die Hauptstreitfrage über Gesetz und Beschneidung wird hier dahin erledigt, dass die Heidenchristen von beiden befreit, die Judenchristen fortwährend daran gebunden sein sollen. Zwar wird in dem Schreiben der jerusalemitischen Gemeinde V. 23 ff. der letztere Punkt nicht ausdrücklich berührt, eben weil dieses Schreiben nur an die Heidenchristen gerichtet ist. Beweist aber schon der letztere Umstand, dass die Befreiung vom Gesetz nur ihnen gelten soll, so erhellt eben dieses noch deutlicher aus der Rede des Jakobus; eine ganz authentische Erklärung giebt endlich unser 21stes Kapitel V. 20 ff., wenn hier dem Paulus von den Jerusalemiten gerathen wird, sich bei der Lösung eines Gelübdes zu betheiligen, um durch diese Handlung zu zeigen, dass auch er das Gesetz halte, und die Beschuldigung zu widerlegen, als ob er *ἀποστασίαν διδάσκει ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων, μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα, μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν*, und um über die Beziehung dieser Aeusserung zu unserer Darstellung keinen Zweifel übrig zu lassen, wird beigefügt: *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν, κρίναντες μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτούς* u. s. w. Nach einer so bestimmten Erklärung steht es ausser aller Frage, dass unsere Schrift die Beschlüsse ihres 15ten Kapitels nur in dem oben angegebenen Sinn gefasst wissen will. Hätte aber Paulus Beschlüsse, welche diesen Sinn hatten, gutheissen, hätte er sie als maassgebend für sein apostolisches Wirken anerkennen und den von ihm gestifteten Gemeinden zur Befolgung übergeben können? er, welcher die absolute Unvereinbarkeit des Judenthums mit dem Christenthum, des Gesetzes mit dem Evangelium, der Beschneidung mit dem Glauben an Christus einzuschärfen nicht müde wird[1]? Diess ist schlechterdings unmöglich: ein Vertrag, wie ihn die Apg. darstellt, kann zwischen Paulus und dem Judenchristenthum niemals abgeschlossen worden sein.

Nach unserer Darstellung freilich wäre Paulus nicht einmal dabei stehen geblieben. Als er auf seiner zweiten Bekehrungs-

[1]) Man vgl. hierüber auch was tiefer unten über c. 21, 14 ff. bemerkt werden wird.

reise den Timotheus in Lystra mitnahm, so ertheilte er diesem nach c. 16, 1 ff. zuvor die Beschneidung, weil er den Juden in seiner Heimath als Sohn eines Heiden bekannt war. Dieser Schritt ist selbst vom Standpunkt der jerusalemitischen Concilienbeschlüsse aus höchst auffallend, denn da nur die Mutter des Timotheus eine Jüdin, sein Vater dagegen ein Heide war, so gehörte er von Rechtswegen, wenn man nicht die äussersten Anforderungen hinsichtlich der gemischten Ehen auf ihn anwenden will [1]), zu den Heidenchristen, welche jene Beschlüsse von der Beschneidung freisprachen. Dass sie ihm Paulus dennoch ertheilte, wird mit der mütterlichen Abstammung des Timotheus und der Rücksicht auf die Juden motivirt: Timoth., bemerkt Meyer z. d. St., war nach mütterlicher Abkunft und Erziehung ein Judenchrist, er sollte es auch rituell sein, um durch ihn die Juden zu gewinnen, und dem Aergernisse vorzubeugen, das sie an einem unbeschnittenen Messiasverkündiger nehmen konnten. Aehnlich Neander S. 290: Paulus habe durch die Beschneidung des Timoth. den Rechten der Heidenchristen nichts vergeben, denn ihn, als den im Judenthum erzogenen Sohn einer Jüdin, haben die Juden mit mehrerem Recht sich zueignen können. Aber mit Recht erwidert darauf Schneckenburger S. 69 f.: nach der Darstellung der Apostelgeschichte werde Timoth. nicht denen zu lieb beschnitten, unter denen er als Messiasverkündiger wirken sollte, sondern, bereits zum Mitnehmen bestimmt, aus Rücksicht auf die zurückbleibenden Juden, und nicht desshalb, weil seine Mutter als Jüdin, sondern weil sein Vater als Grieche bekannt war; also nur um den Juden keinen Anstoss zu geben dadurch, dass Paulus einen Unbeschnittenen als Reisegefährten mitnahm. Wirklich hätte auch Timotheus, um als Jude oder Judenchrist zu gelten, längst schon beschnitten sein müssen; dass er es nicht war, war der beste Beweis seiner heidnischen Abstammung und Erziehung. Wie lässt sich dann aber annehmen, dass Paulus die Grundsätze, welche er kaum erst bei dem Streit über Titus so kräftig vertheidigt hatte, hier ohne alle Noth verläugnet hätte? wie liesse es sich annehmen, selbst wenn Timotheus wirklich als

[1]) Wie Thiersch, a. a. O. 137, der sich unter Lange's Beistimmung (ap. Zeit. I, 102 f.) darauf beruft, dass nach talmudischem Grundsatz der Sohn einer Jüdin zu beschneiden, nach katholischer Anforderung der einer Katholikin katholisch zu erziehen sei, — was er aber nur nicht „die Forderung des mosaischen Rechts" nennen sollte.

Judenchrist zu betrachten gewesen wäre, was er doch nicht war? „Siehe", sagt Paulus Gal. 5, 2, „ich sage Euch, wenn Ihr Euch beschneiden lasset, ist Euch Christus nichts nütze. Ich bezeuge Jedem, der sich beschneiden lässt, dass er verpflichtet ist, das ganze Gesetz zu erfüllen. Ihr habt keinen Theil mehr an Christus, wenn Ihr Eure Rechtfertigung im Gesetz sucht, Ihr seid aus der Gnade herausgefallen"; und eben dieser Paulus sollte den Timotheus veranlasst haben, durch die Beschneidung das Joch des Gesetzes auf sich zu nehmen, seinen Antheil an Christus und an der Gnade verloren zu geben? Kann man sich in einem solchen Falle, wo das ganze Princip des Apostels, das ganze Seelenheil seines Schülers auf dem Spiel stand, bei der Annahme einer „Condescendenz" beruhigen, welche die mit Titus gemachte Erfahrung dem Paulus angerathen haben möge? [1]) Ein solches Rohr war Paulus doch sonst nicht, am Wenigsten eines, das von einem so leichten Lüftchen bewegt wird. 1 Kor. 9, 20, worauf Neander verweist, ist offenbar nur von einer solchen Anbequemung die Rede, die keine Verläugnung wesentlicher Grundsätze in sich schliesst. Oder wollen wir mit Neander [2]) sagen: „da bei Timoth. die Beschneidung durch die Abstammung motivirt worden sei, so habe diese Anbequemung zu keiner solchen dogmatischen Consequenz berechtigen können, wie es mit der Beschneidung eines Heiden der Fall gewesen wäre?" Dass das Da unrichtig ist, wurde vorhin schon gezeigt, und wie es mit dem So steht, wird aus der Stelle des Galaterbriefs erhellen, die zwischen jüdischer und heidnischer Abstammung nicht unterscheidet, sondern *παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ* das Urtheil spricht. Diesem Urtheil aber mit der Ausflucht [3]) entschlüpfen zu wollen, „dass der Apostel hier nicht rede

[1]) Schneckenburger a. a. O. Ebenso Neander S. 291.

[2]) A. a. O. S. 290 gegen Baur S. 129.

[3]) Neander S. 372. Zwar wird hier in der 4. Ausg. die Beschneidung des Timoth. nicht mehr erwähnt, dass sich aber Neander's Bemerkung auf eben diese beziehe, zeigt ihre ausdrückliche Anführung 3. A. S. 308. — Ebenso hilft sich Lechler S. 263: bei der Beschneidung des Timotheus habe es sich nicht um die Nothwendigkeit für das Heil, sondern um die Zweckmässigkeit und menschliche Rücksicht gehandelt. Als ob Paulus aus menschlicher Rücksicht das hätte zweckmässig finden können, was er für ein absolutes Hinderniss des Heils erklärt. — Wieseler, S. 194 will gar aus Gal. 2, 3 ff. darthun, dass sich Paulus unbeschadet seiner Grundsätze nicht blos zur Beschneidung des Timotheus, sondern selbst zu der des Titus verstehen konnte. Er supplirt nämlich mit Andern zu den Worten *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους*: „wegen der *ψευδ* aber habe ich

von der äusserlichen Beschneidung an und für sich, sondern von derselben im Zusammenhange mit der darin sich aussprechenden religiösen Ueberzeugung," der Ueberzeugung, durch die Beschneidung und Gesetzeserfüllung die Rechtfertigung zu erlangen, ist seltsam. Welche andere Bedeutung hatte denn die Beschneidung überhaupt, als eben diese, sich zur Erfüllung des mosaischen Gesetzes zu verpflichten [1]), und wie konnte man dieses, wenn man nicht von der Gesetzeserfüllung das Heil erwartete? wie konnte man es wenigstens, ohne einen Akt der verwerflichsten Heuchelei zu begehen? Ehe wir dem Apostel zutrauen, dass er seinem Schüler dazu Anleitung gegeben habe, werden wir eher der Apostelgeschichte zutrauen dürfen, dass sie uns in diesem, wie in so manchem anderen Fall, unrichtig berichtet hat.

Unter den Beschränkungen, welche das Aposteldekret den Heidenchristen auferlegt, wird eine auch in den paulinischen Briefen berührt, die Enthaltung vom Götzenopferfleisch, über welche 1 Kor. 8—10 ausführlich handelt. Aber wie ganz anders äussert sich hier der Apostel, als unserer Schrift zufolge die jerusalemitische Versammlung! In dieser wird von den Heidenchristen jene Enthaltung unbedingt gefordert; Paulus verlangt dieselbe zwar auch für den Fall, dass der Einzelne entweder mit sich selbst über die Rechtmässigkeit des Genusses von Götzenopferfleisch nicht im

nicht nachgegeben," und folgert nun: „Wenn Paulus wegen der ψευδ. die Beschneidung nicht zugegeben hat, so würde er es sonst gethan haben." Die natürliche Ergänzung des abgebrochenen Satzes ist aber vielmehr: er wurde nicht gezwungen, wegen der ψευδ. aber kam es darüber zum Streite. Nur so entsteht ein passender Gegensatz mit dem οὐκ ἠναγκάσθη. Im Uebrigen vgl. m. gegen Wieseler, Baur Theol. Jahrb. 1849, 465 ff.

[1]) Wie diess gerade Paulus Gal. 5, 2 f. so deutlich sagt, als nur möglich. Dass derselbe Paulus 1 Kor. 10, 23 auch wieder sagt: πάντα ἔξεστιν, und 1 Kor. 9, 20: ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ist richtig, aber wenn doch diese Aussprüche keinenfalls so gedeutet werden können, dass nun auch wirklich Alles, z. B. Götzendienst, Hurerei u. s. w. dem Christen erlaubt sei, dass Paulus in allen Stücken, z. B. in der Werkgerechtigkeit, ein Jude geworden sei, so lässt sich nur aus den sonstigen Aeusserungen des Apostels abnehmen, was er auf christlichem Standpunkt zulässig fand, und was nicht. Zu dem Letzteren gehört aber nach seiner unzweideutigen Erklärung die Beschneidung, und diesen seinen klaren Worten mit Baumgarten (II, a, 187 f.) eine selbstgemachte Theorie von dem Wesen der christlichen Freiheit entgegenzustellen, wäre auch dann eine unerlaubte Willkühr, wenn diese Theorie weniger verworren wäre, als sie im vorliegenden Fall ist: es handelt sich hier nicht darum, wie wir die Forderung der Beschneidung ansehen würden, sondern darum, wie sie Paulus angesehen hat.

Reinen ist, oder dass er durch denselben anderen, schwächeren Christen Anstoss geben würde; hievon abgesehen aber erklärt er jenen Genuss für erlaubt, und die entgegengesetzte Ansicht für ein Vorurtheil, über welches die wahre Einsicht in das Wesen des Christenthums, die *γνῶσις*, den Christen erheben soll. Diess ist offenbar ein ganz anderer Standpunkt, als der in den jerusalemitischen Beschlüssen ausgesprochene, und auch das Zugeständniss des Apostels an die Glaubensschwachen kann man nicht dazu benützen, seine Einstimmung in jene Beschlüsse zu rechtfertigen, denn jenes Zugeständniss besagt eben nur, dass sich der Christ um Anderer willen des fraglichen Genusses enthalten solle, wogegen er die Forderung, ihn an und für sich für unerlaubt zu erklären, das eigene Gewissen dadurch beschweren zu lassen, ausdrücklich zurückweist, und seine Leser auffordert, überall, wo sich ihnen nicht die Rücksichtnahme auf Andere als nothwendig aufdrängt, ihrer vorurtheilsfreieren Einsicht gemäss zu handeln[1]. Hier dagegen wird die Enthaltung von den *εἰδωλόθυτα* schlechthin geboten (vgl. auch noch c. 21, 25), sie wird als ein *ἐπάναγκες*, eines der unerlässlichen Stücke bezeichnet, von deren Beobachtung das Seelenheil der Heidenchristen, ihr *εὖ πράττειν*, abhänge[2]. Nur eine leere Ausflucht ist es, dass diese Nothwendigkeit eine blos bedingte sein solle, bedingt nämlich durch die Zeitverhältnisse, mit deren Aufhören ihre Gültigkeit von selbst erloschen sei (Meyer z. V. 20). Von einer solchen Bedingung

[1]) 1 Kor. 10, 25 ff. *Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν.. Εἰ δέ τις ὑμᾶς καλεῖ τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν. Ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο εἰδωλόθυτόν ἐστι, μὴ ἐσθίετε δι᾽ ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν. Συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου· ἱνατί γὰρ ἡ ἐμὴ ἐλευθερία κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως.* Gerade die Hauptsache in dieser paulinischen Erörterung, ihren principiellen Charakter, lässt Ritschl ausser Acht, wenn er behauptet (Entst. d. altkath. Kirche 114 ff.), Paulus sei mit dem Aposteldekret im Resultat einig, denn dieses verlangt die Enthaltung vom Götzenopferfleisch unbedingt, Paulus nur für den Fall, wenn man Anderen dadurch Anstoss gebe, im Uebrigen erklärt er seinen Genuss ausdrücklich für erlaubt.

[2]) Sprachwidrig erklären de Wette und Meyer mit vielen Andern das *εὖ πράξετε*: „ihr werdet wohl thun, nämlich zur Erhaltung der Einheit und des Friedens in der christlichen Gemeinschaft.“ Da müsste nothwendig *εὖ ποιεῖν* stehen, wie eben die Stellen, auf welche sich de Wette beruft, Apg. 10, 33. 3 Joh. 6 zeigen.

steht im Text der Apostelgeschichte kein Wort, sondern die fraglichen Enthaltungen werden schlechthin als *τὰ ἐπάναγκες* bezeichnet, was so ohne weiteren Beisatz nur etwas an und für sich unbedingt Nothwendiges kann ausdrücken sollen. Und was hätte sich denn in den späteren Jahren des apostolischen Zeitalters in den Verhältnissen geändert, um die Verordnung über das Götzenopferfleischessen, wenn sie zur Zeit des Apostelconcils nothwendig war, zur Zeit des ersten Korintherbriefs als überflüssig erscheinen zu lassen? War etwa das Judenthum in diesen 7—8 Jahren so aus der Kirche verdrängt, dass die Judenchristen nur noch als Sekte der heidenchristlichen katholischen Kirche gegenüberstanden?[1]) Jede Zeile der christlichen Urgeschichte legt dagegen Zeugniss ab. Oder hatten sich die Judenchristen mittlerweile an das Opferfleischessen gewöhnt? Erfahren wir nicht eben von Paulus, wie anstössig ihnen die Freiheit war, die in dieser Hinsicht aus den paulinischen Grundsätzen hervorgieng? Betrachtet nicht die Apokalypse c. 2. 3 das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* als eines von den charakteristischen Merkmalen der verabscheuenswerthesten Häresie? War nicht noch tief in's zweite, ja in's dritte Jahrhundert hinein die herrschende Meinung in der Kirche, oder doch die Meinung einer sehr grossen Parthei, so entschieden gegen jene Freiheit, dass z. B. Justin, um nur Einen statt Vieler zu nennen, die paulinische Lehre über diesen Punkt, freilich ohne Nennung des Apostels, geradezu als eine Teufelslehre bezeichnet?[2]) Erklärt nicht unsere Schrift selbst c. 21, 25 durch den Mund des Jakobus noch längere Zeit nach Abfassung der Korintherbriefe ausdrücklich die fortdauernde Gültigkeit der apostolischen Verfügungen? Ist aber dieses die Meinung unserer Verordnung über die *εἰδωλόθυτα*, so konnte Paulus derselben unmöglich beitreten, ohne seine entschiedensten Grundsätze zu verläugnen, er konnte ein Dekret

[1]) Baumgarten 153.

[2]) Tr. 25: *Καὶ ὁ Τρύφων· Καὶ μὴν πολλοὺς τῶν τὸν Ἰησοῦν λεγόντων ὁμολογεῖν καὶ λεγομένων Χριστιανῶν πυνθάνομαι ἐσθίειν τὰ εἰδωλόθυτα καὶ μηδὲν ἐκ τούτου βλάπτεσθαι λέγειν.* (Genau was Paulus 1 Kor. 10 sagt.) *Κἀγὼ ἀπεκρινάμην· καὶ ἐκ τοῦ τοιούτους εἶναι ἄνδρας, ὁμολογοῦντας ἑαυτοὺς εἶναι Χριστιανοὺς καὶ τὸν σταυρωθέντα Ἰησοῦν ὁμολογεῖν καὶ κύριον καὶ Χριστὸν καὶ μὴ τὰ ἐκείνου διδάγματα διδάσκοντας, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων* u. s. w. Dass Justin hiebei zunächst die Gnostiker im Auge hat, macht für die vorliegende Frage keinen Unterschied, da die an ihnen bekämpften Grundsätze in dem Punkt, um den es sich hier handelt, von denen des Apostels Paulus nicht abweichen.

weder billigen, noch verbreiten, welches eben das von ihm Erlaubte unbedingt verbot, er konnte diess um so weniger, da es sich hier, nach dem eben Angeführten, keineswegs um ein blos untergeordnetes Zugeständniss, sondern um eine für jene Zeit sehr wichtige Principienfrage handelte; denn so gewiss das Götzenopferfleischessen selbst, für sich genommen, von Paulus als ein Adiaphoron betrachtet wird, und so nachgiebig er sich aus diesem Grunde zeigt, wenn es nur darauf ankam, sich im einzelnen Fall des Genusses zu enthalten, so wenig konnte er doch zugeben, dass aus Gelegenheit dieses Punktes der von ihm behauptete Grundsatz der christlichen Freiheit verworfen, dass eine Enthaltung, die er nur aus Rücksicht auf Andere verlangte, unbedingt und schlechthin vorgeschrieben wurde. Hätte er es aber einmal zugegeben, so lässt sich erwarten, dass er dann nicht dem feierlichen, zu Jerusalem abgeschlossenen Vertrag entgegengehandelt, und seine Korinthier selbst zum Ungehorsam gegen die gleichen Beschlüsse angeleitet haben würde, die er wenige Jahre zuvor den syrischen, cilicischen und lykaonischen Gemeinden zur Nachachtung mitgetheilt hatte. Neander sucht sein Verfahren durch die Bemerkung zu rechtfertigen: „da jene Beschlüsse auf einem gegenseitigen Vergleiche beruhten, so habe, wenn die Judenchristen die Bedingung nicht erfüllten, und sie die Unbeschnittenen nicht als ihre Brüder anerkennen wollten, auch von der anderen Seite die verpflichtende Kraft für die Heidenchristen wegfallen müssen" (S. 423). Aber wer waren denn die, welche den Vergleich nicht erfüllten? Die Apostel, mit denen ihn Paulus geschlossen hatte? Dagegen verwahrt sich Neander nicht blos sonst allenthalben, sondern auch a. a. O. giebt er wegen c. 21, 25 zu, dass von den Aposteln in Palästina das Ansehen der Aposteldekrete immer festgehalten worden sei. Dann war aber Paulus auch nicht berechtigt, den Vergleich einseitig aufzuheben, und wenn wir ihn nichtsdestoweniger in einer Weise handeln sehen, die jenem voraussetzlichen Vergleich widerstreitet, so werden wir daraus nur folgern können, nicht dass er ihn gebrochen, sondern dass er ihn gar nicht geschlossen hat.

Wenn bei der Verordnung des Apostelconcils über das Götzenopferfleischessen ihr Widerspruch mit der von Paulus gebilligten Handlungsweise bedenklich war, so ist es bei einer andern von den apostolischen Verordnungen ihre anscheinend allzugrosse Uebereinstimmung: die Enthaltung von der *πορνεία* versteht sich für alle

Christen so von selbst, dass man sich wundern muss, sie den Heidenchristen in einer Anweisung auferlegt zu sehen, bei der es sich im Uebrigen nicht um allgemein sittliche Pflichten, sondern um das Verhalten in äusserlichen an und für sich gleichgültigen Lebensgewohnheiten handelte. Zur Erklärung dieser Erscheinung genügt Neander's Bemerkung (S. 219) wohl schwerlich, dass die Unzucht hier nur wegen der engen Verbindung verboten werde, in welche man sie mit dem Götzendienst zu setzen schon durch's A. T. gewohnt gewesen sei. Hiegegen bemerkt Baur S. 141 ganz richtig, wenn die Unzucht überhaupt für unerlaubt gegolten habe, so verstehe sich diess von der mit dem Götzendienst verbundenen Unzucht um so mehr, eines besonderen Verbots habe es in dieser Beziehung gar nicht bedurft. Die πορνεία wird an unserer Stelle offenbar nicht als allgemein sittliches Vergehen, sondern als eine mit der völligen Lossagung vom Judenthum verbundene Nichtachtung der positiv göttlichen Vorschriften, als eine Unterlassung derjenigen Gesetzeserfüllung betrachtet, welche als ein Kleinstes auch von den Heidenchristen schien verlangt werden zu können; sie wird in dieser Beziehung mit dem Genuss des Götzenopferfleisches, des Bluts und des Erstickten ganz auf die gleiche Linie gestellt. Wären nun die Jerusalemiten der Meinung gewesen, dass die Unzucht aus der heidenchristlichen Freiheit vom Gesetz ebenso folge, wie der unbedenkliche Genuss des Opferfleisches daraus folgte, so hätten sie damit dem Standpunkt der andern Parthei ein schreiendes Unrecht zugefügt, und es wäre Sache des Paulus gewesen, sie hierüber zu belehren, und die Aufnahme einer Bestimmung, welche auf einer für seine Auffassung des Christenthums so ehrenrührigen Voraussetzung beruhte, zu verhindern. Jene Annahme ist aber um so unwahrscheinlicher, da auch die Apokalypse das πορνεύειν mit dem φαγεῖν εἰδωλόθυτα bei ihren Nikolaiten, die aller Wahrscheinlichkeit nach paulinische Christen waren [1], in die engste Verbindung bringt. Der Umstand, dass in diesen zwei Schriften theils die Beschuldigung, theils der Verdacht der πορνεία gegen freier lebende Heidenchristen ausgesprochen ist, scheint zu beweisen, dass in der Lebensweise der Letztern irgend etwas war, was der Gegenparthei als πορνεία erschien; dieses bestand aber wohl schwerlich in einer unter ihnen

[1]) M. s. hierüber meine Bemerkungen in den Theol. Jahrb. I, 713 ff., welche in Betreff der πορνεία durch das im Text Ausgeführte modificirt werden.

im Schwang gehenden wirklichen Unzucht, denn theils kann man sich kaum denken, dass die Heidenchristen in Masse den Anforderungen des Christenthums so auffallend untreu geworden sein sollten, theils weist auch die Zusammenstellung der πορνεία mit dem Götzenopferfleischessen u. s. f. darauf hin, jene gleichfalls auf eine in sittlicher Beziehung ohne Zweifel ebenso unverfängliche Abweichung von der jüdischen Sitte damaliger Zeit zu beziehen, mag nun diese mit Schwegler[1]) in der Deuterogamie, oder wahrscheinlicher mit Baur (S. 142 ff.) und Ritschl[2]) überhaupt in der Eingehung ehlicher Verbindungen gesucht werden, welche auf judenchristlichem Standpunkt unerlaubt schienen. Dass für einen solchen speciellen Zug der allgemeine Name πορνεία gebraucht wurde, könnte nicht befremden; ähnliche Verallgemeinerungen liegen im Geist der Partheipolemik[3]); eine andere Frage aber ist es, ob auch Paulus diese Auffassung und Darstellung einer für sich genommen allem Anscheine nach unverfänglichen, nur vom jüdischen Standpunkt aus anstössigen Sitte gebilligt haben würde.

Neben dem Inhalt der apostolischen Beschlüsse muss auch die Darstellung derselben in dem Sendschreiben V. 23 ff. kurz berührt werden. Man pflegt dieses Schreiben um seiner Einfachheit und seines urkundlichen Charakters willen zu rühmen, und in diesen Eigenschaften eine Bürgschaft seiner Authentie zu finden[4]). Dieser Schluss ist nun freilich sehr unsicher; warum hätte nicht auch ein Späterer den Ton eines apostolischen Schreibens treffen können? Indessen findet sich in dem vorliegenden, auch abgesehen von seinem Hauptinhalt, noch Einiges, was seine wörtliche Authentie verdächtig macht. In einer so ganz einfachen, von aller Absicht und Berechnung entfernten Urkunde, dergleichen wir angeblich hier haben, hätte V. 26 schwerlich Raum gefunden. Wozu soll auch diese Empfehlung des Paulus und Barnabas dienen, die mit der magern Haltung des übrigen Schreibens nur um so auffallender absticht? Die Empfänger desselben bedurften einer

1) Nachapost. Zeitalter I, 127.

2) Entst. d. altkath. Kirche 119 f.

3) So ist z. B. in den Verhandlungen des Mittelalters über den Cölibat *fornicatio* ohne weiteren Beisatz die stehende Bezeichnung der Priesterehe bei ihren Gegnern.

4) So Neander S. 223, Anm. 1. Meyer z. 15, 23.

solchen Empfehlung nicht, da ihnen die Urheber ihres Christenthums weit näher standen, als die Jerusalemiten, und da von persönlichen Angriffen auf jene im Vorhergehenden nichts gesagt ist. Selbst in einem Fall, wo diess geschehen war (2 Kor. 3, 1), sagt Paulus ausdrücklich, dass er solche Empfehlungsschreiben verschmähe. Anders dachte wohl unser Verfasser, dessen ganzes Werk, wie wir seiner Zeit sehen werden, nichts Anderes ist, als eine *ἐπιστολὴ συστατικὴ* für den Apostel, und der dabei Leser im Auge hatte, bei denen eine Empfehlung von Seiten der Urapostel weder überflüssig noch unwirksam sein konnte. — Sehen wir ferner auf die sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Schreibens, so glaubt zwar Bleek [1]) ein kleines Anzeichen für seine Authentie darin zu entdecken, dass V. 25 Barnabas vor Paulus genannt wird, während sonst in diesem Abschnitt und fast seit dem Anfang des 13ten Kapitels die umgekehrte Stellung herrschend sei, und ein anderes für seine Abfassung durch Jakobus in der Begrüssung mit *χαίρειν*, die sich unter den neutestamentlichen Briefen nur Jak. 1, 1 finde. Allein die Voranstellung des Barnabas kommt ausser andern Stellen auch 14, 14. 15, 12 vor, und ist ohne Zweifel ganz zufällig; [2]) das gut griechische *χαίρειν* kann hier so wenig, als im Jakobusbrief, dazu dienen, die Aechtheit von Schreiben wahrscheinlich zu machen, deren Verfasser Palästinenser sein sollen, und so sprechen ja auch alle übrigen Merkmale gegen die des Briefs Jakobi; dass es unserem Verfasser nicht fremd ist, zeigt schon c. 23, 26. Aehnliche gut griechische Ausdrücke sind V. 25 und 28 *ἔδοξε*, V. 28: *τὰ ἐπάναγκες*, V. 29 *εὖ πράττειν* und *ἔῤῥωσθε*, ein dem Verfasser der Apg. geläufiges Wort ist V. 25 *ὁμοθυμαδόν*. Mit Recht macht endlich Schwegler [3]) auf die Aehnlichkeit der Construction zwischen unserem Sendschreiben und dem Prolog des dritten Evangeliums aufmerk-

[1]) Stud. u. Krit. 1836, 4, 1037. Aehnlich schon früher Riehm de font. act. ap. 146 ff. und Andere, die Riehm dort nennt.

[2]) Was Baumgarten 174 f. hiegegen bemerkt, scheint mir allzu spitzfindig, um darauf einzugehen.

[3]) Nachapost. Zeitalter I, 127. Man vgl.

Luc. 1.	Apg. 15.
1. *ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν*	24. *ἐπειδήπερ ἠκούσαμεν ὅτι*
2. *ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς*	25. *ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδὸν πέμψαι πρὸς ὑμᾶς.*
καθεξῆς σοι γράψαι	

sam.[1] Ständen diese Anzeigen allein, so würden wir ihnen kein grosses Gewicht beilegen, in Verbindung mit allen übrigen Beweisen dienen auch sie dazu, den Mangel an Urkundlichkeit in unserem Bericht anschaulich zu machen.

Aus den vorstehenden Erörterungen ergiebt sich, dass die Erzählung vom Apostelconvent durchaus nicht für rein geschichtlich gelten kann. Etwas Thatsächliches liegt ihr allerdings zu Grunde, aber dieses Thatsächliche sind nur die im Galaterbrief erzählten Vorgänge, was dagegen darüber hinausgeht, steht theils mit den urkundlichen Angaben des Paulus, theils mit den sonstigen Ergebnissen der beglaubigten Geschichte im Widerspruch. Die officielle Sendung des Paulus durch die antiochenische Gemeinde, die Stellung, welche er in der Apostelgeschichte zu den Uraposteln einnimmt, die Berathung seiner Angelegenheit in förmlicher Gemeindeversammlung, die Reden, welche bei diesem Anlass dem Petrus und Jakobus, dem Paulus und Barnabas in den Mund gelegt werden, die Beschlüsse der Versammlung und ihre Verkündigung durch ein apostolisches Sendschreiben, das Verfahren, welches demgemäss Paulus in der Sache des Timotheus befolgt haben soll, alle diese Züge konnten wir nur für ungeschichtlich erklären. Nicht einmal Ritschl's Annahme[2] ist zulässig, dass zwar die Verhandlungen des 15ten Kapitels, und namentlich die Reden des Petrus und Jakobus, unhistorisch, das Aposteldekret dagegen, oder wenigstens der Kern desselben, V. 28 f., ächt sei. Ritschl stützt diese Annahme auf die Bemerkung: der Verfasser begründe jenes Dekret auf paulinische Grundsätze (V. 7 ff. 14 ff.), die in Wahrheit über die Schranken desselben hinaus und zur völligen Befreiung der Heidenchristen, auch von den Proselytengesetzen des Aposteldekrets, geführt hätten; wenn er daher die Reden des Petrus und Jakobus selbst componirt habe, so müsse er das Dekret schon vorgefunden haben. Allein unser Verfasser macht dem Judaismus die Zugeständnisse, welche das Aposteldekret allerdings enthält, nur desshalb, um die weitergreifende Forderung einer Beschneidung der Heidenchristen damit abzulehnen, für ihn liegt der Kern des Aposteldekrets nicht in den Proselytengesetzen des 29sten, sondern in dem *μηδὲν πλέον* des 28sten Verses. Mag er daher

[1] Schwanbeck die Quellen d. Apg. S. 262 meint freilich, der Prolog sei durch Nachahmung des apostolischen Sendschreibens entstanden!

[2] Entst. d. altkath. Kirche 120 f.

auch aus den Grundsätzen, die er Petrus in den Mund legt, nicht alle Folgerungen ziehen, die streng genommen darin liegen, diess kann höchstens beweisen, dass er in ihrer Anwendung rücksichtsvoll oder inconsequent war, aber nicht, dass die Beschlüsse, die er daraus ableitet, von einem Anderen herrühren. Wer vollends, wie Ritschl (S. 132), annimmt, selbst Paulus sei mit dem Aposteldekret ganz einverstanden gewesen, der entzieht der obigen Folgerung jeden Schein der Berechtigung.[1]) Dass aber freilich diese Behauptung unrichtig ist, dass die Geschichtlichkeit des Aposteldekrets so gut, wie die der übrigen Erzählungen, durch den Bericht des Paulus über die jerusalemitischen Vorgänge, durch seine Grundsätze und sein Verhalten widerlegt wird, haben wir schon gesehen. Darauf muss die Kritik überhaupt verzichten, aus der geschlossenen Darstellung unsers 15ten Kapitels einzelne Stücke herauszugreifen, eines steht und fällt mit dem andern, und wenn nicht das Ganze ein authentischer Bericht ist, so werden wir nur das Ganze für eine freie Composition halten können, die ihr Urheber auf Grund der paulinischen Erzählung im Galaterbrief ausführte.

4. Die zweite Missionsreise des Paulus.

Einige Zeit (τινὲς ἡμέραι) nach den Verhandlungen des sogenannten Apostelconvents trat Paulus nach c. 15, 36 die Reise an, welche ihn auf sein Hauptarbeitsfeld in Kleinasien und Griechenland führte. Nachdem er sich von Barnabas wegen Markus getrennt hatte, durchwanderte er mit Silas Syrien und Cilicien, Lykaonien, Phrygien und Galatien, und kam durch Mysien nach Troas. Diese ganze weite Reise ist in unserer Schrift äusserst kurz be-

[1]) Ausser dem oben erörterten Grunde macht Ritschl für seine Annahme noch geltend, dass die Forderungen des Apostelbekrets mit denen der clementinischen Schriften übereinstimmen, und dass die vier Punkte, die von den Heiden verlangt werden, im Dekret in derselben Ordnung aufgezählt seien, wie Levit. 17 f., während sie in der Rede des Jakobus umgestellt seien. Aber der erstere Umstand, so weit er richtig ist, beweist nichts, denn warum sollte ein Späterer die Anforderungen der Judenchristen seiner Zeit nicht gekannt und berücksichtigt haben? und der zweite ist nicht richtig: von dem Erstickten des Apostelbekrets ist Levit. 17 gar nicht die Rede, sondern nur von dem θνησιμαῖον und θηριάλωτον (V. 15), dessen Genuss aber nicht schlechthin verboten wird, das Götzenopferfleisch ohnedem wird hier gar nicht berührt. Verhielte es sich aber hiemit auch anders, was würde daraus folgen?

handelt. Nur aus Lykaonien wird das bereits Besprochene, die Beschneidung des Timotheus und die Verkündigung der jerusalemischen Beschlüsse, berichtet, die Reise durch Phrygien und Galatien ist mit einem blossen *διελθόντες τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν* (16, 6) registrirt, und über Vorderkleinasien wird bemerkt, dass der heilige Geist den Paulus und Silas verhindert habe, das Evangelium hier zu verkündigen. [1]) Die letztere Angabe hat nichts Unglaubliches; auf den Mittelpunkt der Heidenwelt in Europa gerichtet, mochte sich Paulus in Kleinasien vorerst nicht verweilen wollen, und das, was ihm sein innerer Takt hierüber sagte, als Stimme des Geistes empfinden. Mehr lässt sich nicht sagen, da uns die Briefe des Apostels kein Datum zur Vergleichung an die Hand geben. Dagegen wird aus eben diesen Briefen und Apg. 18, 23 sehr wahrscheinlich, dass es die hier so ganz beiläufig erwähnte Reise war, auf der Paulus die galatischen Gemeinden stiftete, sofern wir weder dort noch hier einer Spur von einer andern Reise begegnen, auf der diess hätte geschehen können, oder für eine solche auch nur Raum finden. [2]) Sehr auffallend ist dann aber, dass diese nicht unwichtige Gemeindestiftung an unserer Stelle so gänzlich ignorirt wird, während sie doch dem Verfasser, eben nach c. 18, 23, unmöglich unbekannt sein konnte. Wir werden später nach den Gründen dieser Erscheinung fragen müssen, hier hatten wir nur sie selbst festzustellen.

[1]) 16, 6: *Διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἐλθόντες κατὰ τὴν Μυσίαν ἐπείραζον κατὰ τὴν Βιθυνίαν πορεύεσθαι.* Meyer erklärt hier: „Nachdem sie aber durch Phrygien und Galatien durchgekommen waren, behindert vom heiligen Geist, . . . versuchten sie“ u. s. w., so dass also Phrygien und Galatien mit zu *Ἀσία* gerechnet wären, und das Verbot, zu predigen, sich auch auf jene bezogen hätte. Allein theils versteht die Apostelgeschichte (nach Wieseler's Nachweisung, Chronologie der Apostelgeschichte S. 31 ff.) unter *Ἀσία* nur die Landschaften Mysien, Lydien und Karien, theils scheint auch die von Meyer angenommene Construction weniger einfach, als diejenige, welche das *κωλυθέντες* u. s. f. zu dem folgenden *ἐπείραζον* zieht.

[2]) Denn die Annahme von Mynster, Paulus u. A., die auch Thiersch (d. Kirche im ap. Zeit. 124) wiederholt hat, dass die galatischen Gemeinden nichts anderes seien, als die von Paulus auf seiner ersten Missionsreise gestifteten Kirchen zu Iconium, Lystra und Derbe ist mit Apg. 16, 1. 6. 14, 6 unvereinbar. Mögen auch diese Städte seit dem Tode des galatischen Amyntas zur galatischen Provinz gehört haben, die Apg. folgt nach den angeführten Stellen nicht der politischen, sondern der herkömmlichen ethnographischen Eintheilung. M. s. Wieseler Chronol. d. ap. Zeit. 281 f. Hilgenfeld Galaterbr. 20.

Von Troas aus setzte Paulus nach Macedonien über. Das Traumgesicht, welches ihn dazu einlud (16, 9), mit Bestimmtheit für unhistorisch zu erklären, haben wir kein Recht; ebensowenig lässt sich aber auch die Möglichkeit läugnen, dass es unhistorisch sein könne, und dass nur der Verfasser der Apostelgeschichte in dem macedonischen Manne die Heilsbegierde symbolisirt habe, mit welcher die macedonische Bevölkerung und die europäische Menschheit überhaupt den Apostel zu sich herüberrief (Baur Paulus 146). — In Macedonien war der erste Ort, wo Paulus und Silas auftraten, nach c. 16, 13 Philippi [1]). Gleich dieses erste Auftreten ist durch ein Ereigniss bezeichnet, welches durch seine ganze Beschaffenheit mancherlei Bedenken hervorrufen muss, die Gefangennehmung und die wunderbare Befreiung der beiden Apostel. Schon die Veranlassung dieser Gefangennehmung, der Vorfall mit der weissagenden Sklavin, c. 16, 16—18, hat viel Auffallendes. Dass der Verfasser dieses Mädchen wirklich als eine von einem bösen Geist Besessene, und ihre Heilung als ein Wunder betrachtet wissen will, und dass supranaturalistische, streng schriftgläubige Theologen kein Recht haben, einer andern Auffassung das Wort zu reden, und „von ihrem Standpunkte das Objektive und das Subjektive in dem Berichte zu unterscheiden" [2]), mit andern Worten: das Wunder natürlich zu erklären, diess wird von Baur S. 146 ff. mit vollem Recht geltend gemacht. [3]) Damit wäre indessen eine solche Erklärung noch nicht unbedingt ausgeschlossen; wer jene

[1]) Wo, beiläufig bemerkt, der Fluss V. 13 nicht der Strymon sein kann, wie diess die Ausleger allgemein, auch noch Baumgarten, annehmen, denn der Strymon war von Philippi mehr als eine Tagereise entfernt. Vgl. Rilliet comment. sur l'épître aux Philippiens S. 12. Wahrscheinlich ist der kleine Fluss Gangas oder Gangites gemeint, der an Philippi vorbeifloss; vgl. Forbiger Handb. d. alt. Geogr. III, 1069 f.

[2]) Neander S. 299, A. 1.

[3]) Es ist insofern zu loben, dass Baumgarten auf jede Milderung oder Umgehung des Wunders verzichtet, und wenn Derselbe S. 208 weiter annimmt, der Wahrsagergeist stehe wirklich mit dem pythischen Apollo, d. h. mit dem Dämon, der als Apoll verehrt wurde (1 Kor. 10, 20), in Zusammenhang, und gerade desshalb rede er über Paulus und seine Begleiter die Wahrheit, denn der pythische Apoll sei die sittlichste Gestalt unter den olympischen Göttern — wenn B. unsern Bericht in dieser Weise ergänzt, so verdient wenigstens der Muth alle Achtung, mit dem er für seinen Schriftglauben Alles, sogar den Schein der Lächerlichkeit, auf sich nimmt. Im vorliegenden Fall geht er übrigens weiter, als ihn der Text nöthigte, denn dass ein *πνεῦμα πύθωνος* Apollo oder einen apollinischen Dämon bezeichne, ist nicht zu beweisen; auch die bekannte Stelle Plut. def. orac. 414, E sagt diess nicht entfernt.

supranaturalistischen Voraussetzungen nicht theilt, könnte immerhin annehmen, die Sklavin sei eine Geisteskranke gewesen, deren Zustand von ihrem oder ihren Herren (der Plural V. 19 ist allerdings auffallend) für gewinnsüchtige Zwecke ausgebeutet wurde, ihre im 17ten Vers berichteten Aeusserungen seien durch das, was sie über die Fremden gehört hatte, veranlasst, Paulus habe im Glauben an ihre Besessenheit dem bösen Geist auszufahren geboten, und der Eindruck seiner Worte und seiner Persönlichkeit habe auf natürlich psychologischem Weg eine augenblickliche oder länger anhaltende Beschwichtigung der Kranken, in der Vorstellungsweise der Zeit ein Ausfahren des Dämon, bewirkt. Dass ähnliche Erfolge im Zusammenhang mit der apostolischen Thätigkeit des Paulus vorkamen, werden wir schon wegen 2 Kor. 12, 12 glauben müssen. Für erwiesen wird sich aber freilich diese Auffassung der Sache nicht ausgeben dürfen; denn wenn einmal die Erzählung in der wunderbaren Gestalt, in welcher sie vorliegt, undenkbar ist, so ist immerhin ebenso möglich, dass ihr gar keine, als dass ihr eine natürlich erklärbare Thatsache zu Grunde liegt, und der sonstige schriftstellerische Charakter unsers Verfassers ist nicht geeignet, zu Gunsten der letztern Annahme ein Gewicht in die Wagschaale zu legen.

Weit entschiedener werden wir aber allerdings die Geschichtlichkeit des weiteren Berichts, V. 19—40, in Anspruch nehmen müssen. Die Herren der Sklavin, wird hier erzählt, über die Schmälerung ihres Gewinnes erzürnt, führten den Paulus und Silas vor die Prätoren (die Duumvirn), und da sich auch das Volk gegen sie erhob, liessen diese sie geisseln und in's Gefängniss werfen; um Mitternacht jedoch erfolgte auf das laute Gebet der beiden Gefangenen ein Erdbeben, alle Thüren des Gefängnisses sprangen auf, und allen Gefangenen fielen ihre Fesseln ab; dieses Ereigniss, verbunden mit dem Benehmen und den Worten der Apostel, machte auf den Gefängnisswärter einen solchen Eindruck, dass er sie nicht allein in sein Haus führte und bewirthete, sondern dass er sich auch mit allen seinen Angehörigen taufen liess; am andern Morgen wollten auch die Prätoren sie frei lassen, Paulus jedoch auf sein römisches Bürgerrecht gestützt, nahm diess nicht eher an, als bis jene selbst sie aus dem Gefängniss geführt und ihnen dadurch eine feierliche Ehrenerklärung gethan hatten.

Man braucht in der That nicht auf dem Standpunkt zu stehen, auf welchem nicht blos von einer durch Gebet vermittelten Wir-

kung, sondern auch vom Gebet selbst nicht die Rede sein kann,[1]) um einen Vorgang, wie diesen, unglaublich zu finden. Jeder, der nicht sein Denken dem krassesten Wunderglauben verkauft hat, wird an dem Wunder unserer Erzählung Anstoss nehmen müssen. Wollte man es sich auch in der einen oder der andern Weise zurechtlegen, dass unmittelbar auf das Gebet des Paulus und Silas das Erdbeben erfolgt sein soll — wiewohl dieser Erfolg, als wunderbarer betrachtet, ebenso undenkbar ist, wie das Wunder im Allgemeinen, an ein natürliches Zusammentreffen des Erfolgs mit dem Gebet aber kann theils überhaupt, theils namentlich auch wegen V. 25 nicht gedacht werden, wo die Worte ἐπηκροῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμιοι augenscheinlich den Zweck haben, den Causalzusammenhang des Erdbebens mit dem Gebet zu constatiren — aber wollte man sich auch über diesen Anstoss hinwegsetzen, so bliebe doch immer die noch anstössigere Angabe des 16ten Verses, dass in Folge des Erdbebens allen Gefangenen die Fesseln abgefallen seien. Dass frei herabhängende Ketten natürlicher Weise durch einen Erdstoss nicht gelöst werden können, dass andererseits an die Wand befestigte Eisen oder Pflöcke (ξύλον V. 24) nicht auf diese Art zersprengt werden können, ohne die Glieder der darin Eingeschlossenen zu zerbrechen, wird jeder, der einen Begriff von Mechanik hat, Gfrörer[2]) zugeben müssen; und dass überdiess, nach Gfrörer's weiterer Bemerkung, das ganze Wunder völlig überflüssig ist, da ja die Befreiung der beiden Gefangenen doch nicht durch das Wunder, sondern durch den Befehl der Duumvirn bewirkt wird, ist gleichfalls unbestreitbar. Muss man aber diess zugestehen, so kann man dann nicht mehr mit Gfrörer das Erdbeben und das Aufspringen der Thüren als geschichtlich stehen lassen, je offenbarer vielmehr der Erdstoss nur dazu da ist, die Befreiung der Gefangenen von Allem, was ihrer Flucht im Weg stehen konnte, also vor Allem von ihren Fesseln, zu bewirken, um so sicherer müssen wir mit dem Abfallen der Fesseln auch das ganze Ereigniss aufgeben, das ohne diesen Erfolg keinen Zweck hätte.

Kaum weniger räthselhaft sind aber auch die übrigen Vorgänge in unserer Erzählung. Gleich am Eingang derselben muss das Verfahren gegen Paulus und Silas in hohem Grad auffallen.

[1]) Nach Neander's Insinuation gegen Baur Gesch. d. Pflanz. u. s. w. 303.
[2]) Die heilige Sage I, 446 f.

Die Prätoren lassen diese, wie es scheint unverhört, geisseln und in's Gefängniss werfen. Mochte nun auch ein so brutales Verfahren gegen Nichtrömer bisweilen vorkommen, so konnte es sich doch kaum eine Obrigkeit gegen römische Bürger, wie Paulus und Silas, erlauben, und wenigstens die philippi'schen Duumvirn würden es sich nach V. 30 nicht erlaubt haben, wenn sie die Angeklagten als Römer gekannt hätten. Aber warum kannten sie sie nicht als solche? Sollten es wohl diese unterlassen haben, sich auf ihr römisches Bürgerrecht zu berufen? Das wäre entweder eine Unbehülflichkeit, wie sie dem Paulus und Silas nicht zuzutrauen ist, oder ein absichtliches Aufsuchen des Leidens, das ebensowenig in dem Charakter des Apostels liegt.[1] Oder war, nach der gewöhnlichen Annahme, das Verfahren gegen sie so tumultuarisch, dass selbst das einfache Ῥωμαῖός εἰμι von der Obrigkeit nicht gehört wurde? Da nach V. 20 ein förmliches Gerichtsverfahren eröffnet wurde, und da von einer Volksjustiz gegen die Angeklagten nichts gesagt wird, so ist diess kaum anzunehmen. Beruft sich aber Neander S. 305 auf das τρὶς ἐῤῥαβδίσθην 2 Kor. 11, 25, so wäre darauf zu erwidern, dass wir die näheren Umstände dieser dreimaligen Geisselung nicht kennen. Im Zusammenhang unserer Erzählung bleibt die körperliche Züchtigung unerklärlich, wofern man nicht das römische Bürgerrecht des Paulus und Silas überhaupt in Frage stellen will, eine Möglichkeit, auf die wir allerdings noch zurückkommen müssen. Wozu ferner unter den gegebenen Umständen der Befehl (V. 23), den Paulus und Silas besonders scharf zu bewachen? Für den Zweck unserer Erzählung hat dieser Befehl freilich seine gute Bedeutung: je strenger die Bewachung, um so grösser ist das Wunder der Rettung; war ein Petrus nach c. 12, 6 ff. von dem Engel aus der Mitte der zwei Soldaten, an die er gefesselt war, und durch zwei Wachen durch entführt worden, so musste wohl auch dem Paulus die Flucht aus ebenso schwer zu lösenden Banden (V. 24), und aus einer ἐσωτέρα φυλακῇ möglich gemacht werden; was aber die Duumvirn dazu veranlasst haben sollte, kann man sich nicht denken. Für besonders gefährliche Verbrecher können sie die zwei Juden, welche keines andern Vergehens, als der Proselytenmacherei, angeklagt waren, nicht gehalten haben, sonst würden sie

[1]) Baumgarten freilich, S. 225, weiss ein solches Benehmen mit vieler Salbung zu empfehlen.

dieselben nicht gleich am andern Morgen von freien Stücken wieder entlassen wollen; denn dass dieses auf den Bericht des Kerkermeisters hin geschehen sei (Neander S. 303), steht 1) nicht in unserem Text, will sich vielmehr mit V. 34 f. nicht recht vertragen, und ist 2) auch an und für sich unwahrscheinlich, da ein solcher Bericht für römische Ohren viel zu unglaublich geklungen haben müsste, um nicht statt einer Entlassung eine neue Untersuchung hervorzurufen. Ebensowenig empfiehlt sich aber die Annahme (ebend.), dass die Duumvirn durch das, was sie unterdessen von den Gefangenen überhaupt erfahren hatten, günstiger gestimmt wurden, denn nach der brutalen Behandlung, welche sie diesen am Abend vorher angedeihen lassen, waren sie schwerlich die Leute, welche sich weiter nach ihnen erkundigt hätten, oder durch die Nachricht von ihrer Predigt zu gewinnen waren. Die Entlassung der Gefangenen erscheint daher ebenso, wie ihre Misshandlung, nach Baumgarten's richtiger Auffassung (S. 225), als eine Sache der Laune, dergleichen sich ein brutaler Beamter gegen Vagabunden wohl etwa erlaubt, die Voraussetzung dagegen, dass sie es hier mit gefährlichen, sorgfältig zu verwahrenden Personen zu thun hätten, ist bei den Duumvirn nicht zu vermuthen. Wie aber nach dieser Seite die unmotivirte Strenge im Verfahren der Prätoren, so muss auf der andern die Demüthigung befremden, der sie sich auf die Nachricht vom römischen Bürgerrecht der Gefangenen (V. 38 f.) unterziehen, denn da ihnen dieses am vorhergehenden Tag unbekannt geblieben war, so konnte sie, sollte man meinen, wegen seiner Nichtbeachtung keine solche Verantwortlichkeit treffen, dass sie desshalb ihre ganze Amtsehre durch eine Genugthuung auf's Spiel gesetzt haben würden, deren Forderung zwar hier, nach dem Wunder unserer Erzählung, dem Paulus nahe liegen konnte, sonst aber mit dem Charakter des Apostels, wie er ihn selbst 1 Kor. 4, 11 ff. schildert, nicht recht übereinstimmt. Hätten allerdings die Angeklagten ihr Bürgerrecht angerufen, und sie wären trotzdem geprügelt worden, so konnten die Richter nachträglich über die Folgen ihres Verfahrens erschrecken, war dagegen jene Anrufung unterblieben, so lässt sich schlechterdings nicht absehen, wie ihnen eine Verletzung der Gesetze über das Verfahren gegen römische Bürger zur Last gelegt werden konnte. Es fragt sich aber freilich, wie es sich überhaupt mit dem römischen Bürgerrecht des Paulus und Silvanus verhalten hat. In Beziehung auf Paulus erhält die Angabe unserer Schrift allerdings eine be-

deutende Bestätigung durch den Umstand, dass er nach seiner Verhaftung zu Jerusalem nicht in Judäa abgeurtheilt, sondern nach Rom abgeführt wurde, da wir uns hiefür ausser der Appellation, die nur einem römischen Bürger zustand, keinen genügenden Grund denken können, und wenn dem theils die Fesselung des Apostels, auch nachdem er sich schon als römischer Bürger zu erkennen gegeben hat (Apg. 22, 30. 26, 29), theils die Angabe des zweiten Korintherbriefs über eine dreimalige, allem Anscheine nach von römischen Obrigkeiten verhängte, [1]) körperliche Züchtigung im Wege zu stehen scheint, so müssen wir uns am Ende, so lange der angeführte Grund nicht beseitigt ist, hinsichtlich des ersten Umstands bei der Annahme einer Ungenauigkeit in der Darstellung der Apostelgeschichte, hinsichtlich des zweiten dabei beruhigen, dass uns das Nähere über jene dreimalige Verletzung der römischen Vorrechte nicht bekannt ist. Nun soll aber nach V. 37 nicht blos Paulus, sondern auch Silvanus, römischer Bürger gewesen sein. Diess ist sehr auffallend. „Josephus und Philo, bemerkt Schneckenburger, [2]) die sorgfältig alle ihrem Volk und Einzelnen ihres Volks von Seiten der Römer erwiesenen Gunstbezeugungen aufzählen, führen keine anderen Beispiele vom Genuss der römischen Civität durch Juden an, als den Antipater, den Stammvater der Herodesfamilie (Jos. Ant. XIV, 15), den Josephus selbst (vita p. 1031), und die zu Rom lebenden, von Kriegsgefangenen abstammenden Juden (Philo leg. ad Caj. ed. Francf. 1014). Wenn Josephus sichtbar seine Aufnahme als eine auffallende Ehrenbezeugung schildert, so liegt darin wohl indirekt die Anzeige von der Seltenheit des Falls, dass ein Jude zu der Ehre gelangte, was auch bei der bekannten Stimmung gegen die Juden zum Voraus wahrscheinlich sein muss.“ Nun findet sich allerdings bei Josephus Ant. XIV, 13—19 ein Dekret des Consuls L. Lentulus, wodurch die Juden, die römische Bürger sind, mit Rücksicht auf ihre Religion vom Kriegsdienst befreit werden, und ein zweites des L. Antonius, wodurch römischen Bürgern jüdischer Nationalität die Erlaubniss zur Erbauung einer Synagoge ertheilt wird, und B. J. II, 14, 9 kommen sogar Juden vor, die römische Ritter sind. [3]) Scheint diess aber auch zu beweisen, dass

[1]) M. s. d. Commentare zu 2 Kor. 11, 25.

[2]) Zweck d. Apg. 243.

[3]) M. s. Wieseler Chronol. d. ap. Zeit. 62.

(wohl in Folge der obenerwähnten Freilassung von einigen tausend Kriegsgefangenen) nicht so ganz wenige Juden im Besitz des römischen Bürgerrechts waren, so ist es doch gewiss merkwürdig, dass die Heidenapostel alle beide römische Bürger gewesen sein sollen, und dürfte man auch einen derartigen Zufall nicht bezweifeln, wenn die Sache zuverlässiger bezeugt wäre, so verhält es sich doch anders, nachdem wir gesehen haben, in welchem unsichern Zusammenhang die Angabe über das Bürgerrecht des Silvanus vorkommt.

Fassen wir endlich den Auftritt mit dem Gefängnisswärter in's Auge, so werden wir auch hier nicht umhin können, den Bedenken beizutreten, welche Baur S. 151 f. erhoben hat. Wie der Gefängnisswärter die Thüren des Gefängnisses offen sieht, will er sich selbst ermorden, in der Meinung, die Gefangenen seien entflohen; dass er trotz seiner eigenen Unschuld, und noch ehe er auch nur nachgesehen hat, an diesen verzweifelten Schritt denkt, ist immerhin auffallend, wenn es auch die Blindheit des Affekts vielleicht erklärlich machen würde. Paulus tröstet ihn, indem er ihm ankündigt, dass alle Gefangenen noch da seien; aber wie kann Paulus in der Dunkelheit (V. 29) und in der ἐσωτέρᾳ φυλακῇ, in der er sich befindet, diess wissen? und wie unwahrscheinlich ist es auch an und für sich, dass von allen Gefangenen auch nicht Einer die Gelegenheit zur Flucht benützt hätte! Denn die Vermuthung,[1]) dass das Beispiel des Paulus und Silas auch die Uebrigen wundersam gehalten habe, traut diesen ein Zartgefühl zu, nach dem man sich wenigstens in unsern Gefängnissen vergeblich umsehen würde, sie übersieht aber auch, dass die Mitgefangenen in der Finsterniss der Nacht vom Bleiben des Paulus und Silas so wenig etwas wahrnehmen konnten, als Paulus und Silas von dem ihrigen. Woher weiss endlich der Kerkermeister, dass das Erdbeben gerade der Ehrenrettung der beiden Apostel gegolten hat, und wie kann er es wagen, diese seine Gefangenen nun auf einmal eigenmächtig zu befreien, nachdem er kaum erst wegen einer durch höhere Gewalt bewirkten Befreiung sich selbst hatte entleiben wollen? Kann man auch vielleicht auf die eine oder die andere von diesen Fragen eine Antwort auffinden, deren Undenkbarkeit sich nicht streng beweisen lässt, so ist es doch jedenfalls sehr bedenklich, wenn die Wahrheit eines Berichts nur durch

[1]) Meyer und Baumgarten z. d. St.

die Voraussetzung zu retten ist, dass sich die ausserordentlichsten Vorfälle so, wie hier, gehäuft haben.

Alles zusammengenommen enthält unsere Erzählung eine Kette von Unwahrscheinlichkeiten, aus der es kaum möglich scheint, auch nur vermuthungsweise eine geschichtliche Grundlage herauszufinden. Dass Paulus in Philippi Misshandlungen ausgesetzt war, sagt auch der erste Thessalonicherbrief 2, 2. Damit erfahren wir jedoch nichts Näheres über den Hergang bei diesen Misshandlungen, und es fragt sich, woher der Verfasser unserer Erzählung seine Angaben geschöpft, ob er nicht am Ende eben aus der Stelle des Thessalonicherbriefs, nach der Analogie anderer Verfolgungsgeschichten, namentlich der schon erwähnten petrinischen (Apg. 12), seinen Bericht herausgesponnen hat. [1]) Ein weiteres Datum zur Ausmittlung des geschichtlichen Thatbestands könnte man in unserer Erzählung selbst suchen. Da nämlich in dieser, wie in der petrinischen c. 5, 17 ff., zwei Ursachen für die Befreiung des Apostels verschmolzen sind, eine übernatürliche, die aber für seine wirkliche Befreiung entbehrlich ist (das Erdbeben), und eine natürliche (der Befehl der Duumvirn), so könnte man vermuthen, nur die letztere sei geschichtlich, die erste dagegen sei blos desshalb eingeschoben, um auch bei dieser Gelegenheit den Paulus einer wunderbaren göttlichen Hülfe nicht entbehren zu lassen. Allein wie wir bei c. 5 nicht blos die übermenschliche Hülfleistung des Engels verdächtig finden mussten, sondern auch die menschliche Gamaliel's, so wussten wir uns im vorliegenden Fall das Benehmen der Duumvirn V. 35 ff. nicht viel leichter zu erklären, als das vorher berichtete Wunder, und gerade wenn wir dieses entfernen, wird jenes nur um so unerklärlicher. Auch dieser Weg zur Ausmittlung des Thatbestands ist uns daher abgeschnitten, und so müssen wir es, wie in so manchen Fällen, dahingestellt sein lassen, ob etwas und wie viel Thatsächliches unserer Erzählung zu Grunde liegt.

Nach den Vorfällen in Philippi zieht zunächst das Auftreten des Apostels in Athen unsere Aufmerksamkeit auf sich; was über seine vorangehenden Erfahrungen in Thessalonich und Beröa erzählt wird, zeigt keine bestimmten Merkmale zur Beurtheilung

[1]) Umgekehrt glaubt Baur, Paulus S. 483, 1 Thessal. 2, 2 stamme aus der Apostelgeschichte. Andere Gründe machen es mir jedoch wahrscheinlich, dass die Thessalonicherbriefe älter sind, als die Apostelgeschichte.

seines historischen Charakters, und nur das werden wir Baur (S. 482) zugeben müssen, dass die Anklage der thessalonicensischen Juden c. 17, 6: οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρεισιν die Farbe einer späteren Zeit trägt; denn damals, bei ihrem ersten Auftreten in Europa, konnte den Verkündigern des Christenthums, welches sich bis dahin kaum über die Grenzen Syriens hinaus verbreitet hatte, ein solcher Vorwurf nicht gemacht werden, und mag man auch mit Neander (S. 311) daran erinnern, dass die Leidenschaft gerne die Sprache der Uebertreibung rede, so wird man sich doch nicht verbergen können, um wie Vieles diese Darstellung einem Späteren, der wirklich die οἰκουμένη durch's Christenthum in Bewegung gesetzt sah, näher liegen musste, als der Zeit, in welcher diese weltgeschichtliche Bewegung eben erst anfieng.

An der merkwürdigen Erzählung aus Athen hatte man früher keinen Anstoss genommen, erst neuerlich hat Baur darauf aufmerksam gemacht, dass auch dieser Bericht voll Absicht und Reflexion sei, dass Alles hervorgesucht sei, um den Contrast des Christenthums mit dem Heidenthum und der heidnischen Bildung so stark als möglich hervortreten zu lassen, dass man nicht recht einsehe, wie Paulus in den Areopag kommt, dass die Rede des Apostels V. 31 viel zu rasch und zu abstossend mit der Auferstehung, deren Erwähnung bei seinen Zuhörern den schlimmsten Eindruck machen musste, hereinfalle, dass die Behauptung V. 23 von einem Altar des unbekannten Gottes eine Verwechslung enthalte, die Paulus an Ort und Stelle schwerlich begangen haben würde. Gegen den letztern Punkt liesse sich wohl Einiges einwenden, denn hat auch Baur S. 175 erschöpfend nachgewiesen, dass es in Athen aller Wahrscheinlichkeit nach keinen Altar mit der Inschrift ἀγνώστῳ θεῷ, sondern nur solche mit der Inschrift ἀγνώστοις θεοῖς gab, und hätte auch jene ohne Zweifel nicht dem unbekannten Gott, sondern nur einem unbekannten Gott gegolten, so wäre doch immerhin möglich, dass Paulus die Inschrift falsch gelesen und aufgefasst hätte. Dagegen müssen wir die Richtigkeit der übrigen Bemerkungen zugeben. Man nimmt zwar gewöhnlich an, der Apostel sei nicht vor die Versammlung des Areopagitenhofs geführt, sondern es sei nur das Lokal dieses Gerichts, welches unter freiem Himmel abgehalten wurde [1], von

[1] Hermann, Griechische Antiquitäten I, 232 f.

dem neugierigen Haufen, um den Paulus zu hören, benützt worden; allein der Umstand, dass sich unter den wenigen von diesem Bekehrten ein Areopagite befindet, weist nach **Baur's** richtiger Bemerkung auf eine wirkliche Versammlung des Areopag hin, und eben hierauf werden auch die Worte V. 19: *ἐπιλαβόμενοι αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον*, verbunden mit V. 22: *σταθεὶς δὲ ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου* Jeden zunächst führen: Paulus wird als *ξένων δαιμονίων καταγγελεὺς* (V. 18) ergriffen, auf den Areopag geführt, und hier, mitten im Areopagus, spricht er — wie könnte diess der Leser anders verstehen, als davon, dass er sich vor dem Areopag, als derjenigen Behörde zu verantworten gehabt habe, welche die bestehenden Gesetze, namentlich die Religionsgesetze, gegen Neuerungen zu schützen hatte? Erinnert doch auch der *καταγγελεὺς ξένων δαιμονίων* selbst im Ausdruck an die Anklage gegen Sokrates: *ἀδικεῖ . . ἕτερα καινὰ δαιμόνια εἰςφέρων* (Xen. Mem. I, 1), und die Abführung des Paulus auf den Areopag an die Abführung des Stephanus vor das Synedrium.[1]) Der Unterschied ist nur, dass Alles weit harmloser hergeht, dass Paulus nicht verklagt, sondern blos befragt wird. Geschichtlich könnte aber dieser Zug, nach dem ganzen Charakter der hier erzählten Verhandlung, nicht sein, denn eine Gerichtssitzung kann nicht so ausgehen, wie die vorliegende V. 32; mag man nun mit **Baur** annehmen, dass die Sage von der Bekehrung eines Areopagiten Dionysius unsern Verfasser veranlasst habe, den Auftritt in den Areopag zu verlegen, oder mag dieses nur desshalb geschehen sein, um dem Paulus eine möglichst feierliche Gelegenheit zur Auseinandersetzung seiner Lehre zu verschaffen, und den Reden vor dem jüdischen Synedrium auch eine vor dem ehrwürdigsten griechischen Gerichtshof gegenüberzustellen, oder mag endlich noch ein weiteres Interesse dabei in's Spiel kommen, das sich uns vielleicht später entdecken wird.

Was die Rede des Apostels betrifft, so fragt es sich vor Allem, wodurch uns ihre Urkundlichkeit verbürgt ist. Lässt sich nun auf diese Frage nur antworten, dass unser Verfasser seinen Helden auch sonst nicht selten Worte in den Mund legt, die sie

[1]) M. vgl. mit V. 18 f.: *τινὲς δὲ τῶν Ἐπικουρείων* u. s. w. *συνέβαλλον αὐτῷ... ἐπιλαβόμενοί τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον*, c. 6, 9. 12: *ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων* u. s. w. *καὶ ἐπιστάντες συνήρπασαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον εἰς τὸ συνέδριον.*

gewiss nicht gesprochen haben, wie z. B. in den petrinischen Reden des ersten und des elften Kapitels, in der Rede Gamaliel's, in den Vorträgen beim Apostelconvent, in den zwei Erzählungen des Paulus über seine Bekehrung und das, was darauf folgte, so hat es die ganz überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, dass er es im vorliegenden Fall ebenso macht, dass er in der bekannten Weise der Alten frei componirte Reden als wirklich gehaltene behandelt. Und wenn die historische Wahrscheinlichkeit bei diesem Verfahren überhaupt nicht selten verletzt wird, so haben wir alles Recht zu der Vermuthung, es sei nur unser Verfasser, der den Apostel V. 31 ganz unvermittelt gerade mit den Lehren auftreten lässt, die seinen Zuhörern die alleranstössigsten sein mussten, und die in eine so unvorbereitete Versammlung geworfen eben nur den Erfolg haben konnten, den unser 32ster Vers berichtet.[1]) Der Lehrweisheit eines Paulus scheint ein solches Verfahren nicht zu entsprechen, um so besser stimmt es aber zu der Art, wie auch sonst in unserer Schrift durch eine plötzliche möglichst abstossende Wendung ein Schlusseffekt und ein allgemeiner Sturm der Zuhörer gegen den Redner erreicht wird. M. vgl. c. 7, 51 ff. 28, 25. Es ist diess aber nicht der einzige Punkt, auf den sich die Annahme stützen kann, dass die Rede zu Athen von dem Erzähler selbst herrühre. Paulus steht hier dem höchsten griechischen Religionsgericht nicht blos in einer analogen Stellung gegenüber, wie Stephanus der höchsten jüdischen Behörde, sondern auch sein Vortrag ist dem seines Vorgängers so verwandt, als diess unter den veränderten äusseren Umständen sein konnte. Wie Stephanus von Mitgliedern einiger jüdischen Schulen in Folge einer Streitunterredung vor das Synedrium geführt wird, so führen Angehörige der damals verbreitetsten griechischen Schulen den Paulus vor den Areopag, wie Stephanus verklagt ist, die väterliche Religion umstürzen und eine neue einführen zu wollen, so wird Paulus darüber befragt, ob es wahr ist, dass er neue Gottheiten verkündige — in der Sache das Gleiche, nur in's Griechische übersetzt, — wie Stephanus den Juden erklärt, dass der Tempeldienst allerdings aufhören müsse, denn Gott wohne nicht in Tempeln, die

[1]) Denn Neander's Annahme, S. 325, dass V. 31 die Worte des Apostels nur im Auszug wiedergeben wolle, widerspricht dem exegetischen Augenschein, der Verfasser giebt diesen Vers gerade ebensogut, wie das Frühere, als die eigenen Worte des Apostels.

von Menschen erbaut sind, so sagt Paulus den Athenern dasselbe [1]), die weitere Anwendung auf den Götzendienst natürlich beifügend, wie Stephanus vor seinen jüdischen Zuhörern an der Hand der alttestamentlichen Geschichte die Wohlthaten schildert, welche Gott dem israelitischen Volk erwiesen hat, so schildert Paulus vor einer heidnischen Zuhörerschaft, auf die Ideen und Aussprüche der griechischen Philosophen hinweisend, die Wohlthaten, die er allen Völkern erzeigt und erzeigt hat, indem er zugleich die bisherige Verkennung dieser Wohlthaten ähnlich, wie in der lystrensischen Rede c. 14, 16, und wie in einem andern Fall Petrus c. 3, 17, mit der von Gott zugelassenen Unwissenheit entschuldigt, wie endlich Stephanus durch die unerwartete Heftigkeit seiner Schlussworte den Sturm gegen sich hervorruft, so nimmt auch die Rede des Paulus V. 31 mit einemmal eine Wendung, die seine sofortige Unterbrechung veranlasst. [2]) Bei einem solchen Verhältniss der beiden Darstellungen kann man sich der Vermuthung nicht erwehren, die zwei Reden und die Vorgänge, von denen sie eingerahmt sind, seien aus einem und demselben Geiste — dem unsers Verfassers — hervorgegangen, der Auftritt in Athen sei nur das Gegenstück zu dem Auftreten des Stephanus in Jerusalem, und die Verschiedenheiten zwischen beiden Scenen, die sich allerdings Jedem aufdringen, seien nur darin begründet, dass die athenische statt des jüdischen auf hellenischem Boden spielt, und statt eines tragischen Ausgangs auf einen gefahrlosen Schluss angelegt ist. Von hier aus auch die ganze Angabe vom Auftreten des Apostels zu Athen für ungeschichtlich zu erklären, haben wir allerdings, so weit wir bis jetzt sind, noch kein Recht; aber sie in Frage zu stellen berechtigt uns der sonstige Charakter unserer Schrift, welcher von der Art ist, dass sich die Kritik im einzelnen Falle nicht dabei beruhigen kann, keine bestimmten Beweise der Ungeschichtlichkeit in Händen zu haben, sondern auch noch positive Gründe für die Geschichtlichkeit ihrer Angaben wenigstens in allen den Fällen fordern muss, wo

[1]) C. 7, 48. 50: *ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ . . . οὐχὶ ἡ χείρ μου ἐποίησε ταῦτα πάντα;* c. 17, 24: *ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ . . . οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ.*

[2]) Im Ausdruck erinnert V. 31 an die Worte, welche 10, 42 dem Petrus in den Mund gelegt sind — gleichfalls ein kleines Anzeichen von dem lukanischen Ursprung der Rede. — Noch einiges Weitere s. im letzten Abschnitt unserer dritten Abtheilung.

einer Erzählung Elemente von geschichtlich zweifelhafter Beschaffenheit beigemischt sind.[1])

Auf den Bericht unserer Schrift über die Wirksamkeit des Paulus in Korinth (c. 18, 1—18) werden wir, so weit er zu kritischen Bemerkungen Anlass gibt, später noch zurückkommen, wesshalb wir ihn hier übergehen. Aus demselben Grunde gehen wir auch auf die Reise des Apostels nach Palästina, c. 18, 18—23 nicht näher ein, sondern wenden uns sogleich zu dem, was c. 19 über seinen ephesinischen Aufenthalt erzählt ist.

Das Erste, was hier auffällt, ist die räthselhafte Erscheinung der Johannesjünger c. 19, 1—7. Räthselhaft ist diese Erscheinung desshalb, weil die Züge ihrer Schilderung zu keiner einheitlichen Anschauung zusammengehen. Auf der einen Seite sind diese Johannesjünger *μαθηταὶ*, d. h. nach dem ausnahmslosen Sprachgebrauch unserer Schrift, Christen, sie haben den Christenglauben angenommen (*πιστεύσαντες* V. 24), auf der andern stehen sie doch dem Christenthum noch so ferne, dass sie weder auf den Namen Jesu getauft sind, noch von einem heiligen Geist etwas gehört haben. Scheint schon diess widersprechend, so erhöht sich die Schwierigkeit noch, wenn wir aus c. 18, 24 f. von einem andern Johannesjünger, dem Apollos, erfahren, welcher im Christenthum unterrichtet (*κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου*) ist, und mit Auszeichnung als Lehrer desselben auftritt (*ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ κυρίου*), aber nichtsdestoweniger von der Taufe auf Christum noch nichts weiss, sondern nur von der Johannestaufe. Wie lässt sich, muss man mit Baur (S. 183) fragen, dieses Beides zusammendenken und zu einer klaren Vorstellung verbinden? Neander glaubt, wie schon früher Olshausen, jene Johannesjünger seien bei einer sehr mangelhaften Kenntniss von der

[1]) Ich schreibe das Obige auf die Gefahr hin, dass Apologeten, wie Lechler, (d. ap. und d. nachap. Zeit. S. 10 ff.) darin auf's Neue „eines der befremdendsten Zeugnisse von der maasslosen Willkühr“ unserer Kritik sehen. Ich meinestheils vermag in solchen Urtheilen nur einen weiteren Beweis davon zu sehen, wie wenig sich die Mehrzahl unserer Theologen die Natur und Aufgabe einer historischen Beweisführung klar gemacht hat. Statt zuerst zu fragen, ob eine Angabe hinreichend bezeugt ist, und diejenigen, welchen eine genügende Beglaubigung fehlt, nach anderweitigen Gründen der historischen Wahrscheinlichkeit zu beurtheilen, setzt man die Zuverlässigkeit der Zeugen auf den oberflächlichsten Beweis hin voraus, und schliesst nun sofort auf die Richtigkeit aller ihrer Angaben, sofern sie nicht geradezu etwas Undenkbares enthalten. Was wäre aber Theologen, deren erste Voraussetzung das Wunder ist, undenkbar?

Person und Lehre Christi stehen geblieben (S. 362), und dieselbe Vorstellung wendet er auch auf Apollos an (S. 378), unbekümmert um das *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου* und das *ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ κυρίου*. Aehnlich meint Baumgarten (II, a, 336), Apollos habe in Jesus nur einen Vorläufer des Messias gesehen, wie in Johannes, als ob ein genauer Kenner der Lehre von Jesu heissen könnte, wer selbst mit dem ersten Grundartikel von der Messianität Jesu noch unbekannt ist! Sollte aber doch noch ein Zweifel in uns übrig bleiben, so beseitigt ihn Neander mit der Behauptung (S. 361): „von einer an sich nebelhaften, unbestimmten Erscheinung könne man kein in klaren und bestimmten Zügen ausgeprägtes Bild entwerfen." Aber diese Bemerkung, auch an sich selbst nur halb wahr, kann in keinem Fall die Zusammenstellung so widersprechender Züge rechtfertigen, wie die genaue Bekanntschaft mit der christlichen Lehre und die Unbekanntschaft mit der christlichen Taufe, die doch unter die ersten Anfangsgründe des Christenthums gehörte, vgl. Ebr. 6, 2. Diese Züge sind in der Wirklichkeit schlechthin unvereinbar; sie können daher nur der Darstellung unseres Schriftstellers, nicht dem objektiven Thatbestand angehören, und die Frage kann nicht sein, wie wir uns die geschichtliche Erscheinung, von welcher dieselben berichtet werden, sondern nur, wie wir diesen Bericht selbst zu erklären haben.[1]) Ueber die weitere Erzählung von den Johannesjüngern ist nach Maassgabe unserer früheren Erörterungen in Betreff des *γλώσσαις λαλεῖν* zu urtheilen, das natürlich auch hier nicht anders verstanden werden kann, als in dem Sinn, wie es die Apg. nach ihren unzweideutigen Erklärungen c. 2 vgl. mit c. 10, 47. 11, 15 verstanden wissen will. Auffallend ist übrigens, dass die Johannesjünger des 19ten Kapitels noch einmal getauft werden, während bei Apollos davon nichts erwähnt wird.

Dem Bericht über die Johannesjünger folgt c. 19, 11 f. eine Schilderung von der Wunderwirksamkeit des Apostels in Ephesus, welche durch ihren mirakulösen Charakter zu dem Unglaublichsten gehört, was dieser Art im N. T. überliefert ist: es sollen so viele und so grosse Wunder durch Paulus geschehen sein, dass selbst die Schweisstücher und Schürzen, die er getragen hatte, die Kranken und Besessenen, welchen sie aufgelegt wurden, gesund machten. An eine natürliche Erklärung dieses Erfolgs kann nicht

[1]) Hievon tiefer unten.

gedacht werden, denn der Glaube der Geheilten, auf den selbst de Wette noch verweist, müsste in der That nicht blos im figürlichen Sinn Berge zu versetzen vermocht haben, wenn er eine solche Wirkung nicht etwa nur in dem einen oder andern Fall, unter besonders günstigen Umständen, sondern regelmässig, wie diess nach der Darstellung unserer Schrift der Fall war, gehabt hätte. Aber selbst vom Standpunkt des Wunderglaubens aus hat eine so ganz krasse und magische Vorstellung über die Heilkraft des Apostels allzu viel Anstössiges, und es gehört etwas dazu, mit Meyer z. d. St. im Namen der „historischen Kritik" zu versichern, „die der Wunderkraft Jesu analoge Heilkraft Pauli habe durch seinen Willen vermittelst der Tücher, welche von ihm erbeten wurden, auf die leidenden Subjekte übergeleitet werden können." Wir wenigstens wüssten nicht, welcher Reliquienlegende sich die „historische Kritik" noch zu schämen hätte, wenn sie sich solche Annahmen gefallen lässt.[1]) Jene apostolische Wunderkraft des Paulus erscheint in einem um so glänzendern Lichte, je vollständiger die jüdische und die heidnische Magie dadurch in Schatten gestellt wird. In diesem Sinn haben wir es wohl aufzufassen, dass unser Verfasser unmittelbar an die Schilderung der paulinischen Wunder die zwei Erzählungen über die jüdischen Exorcisten 19, 13—17, und die Verbrennung der ephesinischen Zauberbücher, 19, 18 f. anreiht. Beide Vorfälle sind an sich denkbar, es könnte wohl sein, dass eine Bande von Exorcisten, die sich für Söhne oder für Schüler[2]) eines jüdischen Oberpriesters ausgaben, bei einem Wahnsinnigen, dem etwas von Paulus und von Christus zu Ohren gekommen war, die Erfahrung von der Vergeblichkeit ihrer Kunst machte, es hat an sich nichts Unwahrscheinliches, dass in Ephesus, diesem Sitz griechisch-orientalischer Magie, unter den Neubekehrten sich Manche befanden, die früher verbotene Künste getrieben hatten, und nun ihre Zauberbücher verbrannten, wenn auch der Werth dieser Bücher, 50,000 Drachmen, selbst nach damaligen Bücherpreisen, etwas hoch scheint. Aber der Zusammen-

[1]) Wer etwa noch eine Bestätigung dieses Urtheils wünschen sollte, der kann sie jetzt in Baumgarten's Vertheidigung unserer Erzählung (Comm. II, b, 15 ff.) finden, die sich ziemlich unverändert auf den heiligen Rock zu Trier oder jede andere derartige Reliquie übertragen liesse. Es scheint auch wirklich, wenn nur die Aechtheit des heiligen Rocks zu beweisen wäre, so fände B. a. a. O. seine Wunder ganz in der Ordnung.

[2]) Wie das Wort von Baur Paulus 189 erklärt wird.

hang, in dem diese Dinge berichtet werden, macht auch sie verdächtig, denn die Erzählung von den jüdischen Exorcisten setzt die Wunderthaten des Paulus theils voraus, theils dient sie ihnen zur Folie, und sie scheint insofern darauf berechnet, den Eindruck der vorangehenden, offenbar ungeschichtlichen Angaben zu verstärken; mit diesem Vorfall setzt aber unsere Schrift V. 18 auch die Verbrennung der Zauberbücher in Verbindung, wenn sie dieselbe als eine Wirkung der Furcht darstellt, die sich in Folge desselben verbreitet hatte. Von diesem Zusammenhang zu abstrahiren, haben wir kein Recht, und können wir auch nicht behaupten, dass die fraglichen Erzählungen nur diesem Zusammenhang ihre Entstehung verdanken, und desshalb unhistorisch sein müssen, so können wir doch ebensowenig bestimmen, wie viel daran geschichtlich ist.

Aus demselben Gesichtspunkt betrachtet Baur (Paulus 191) auch die Erzählung vom Aufstaud des Demetrius, 19, 23 ff. Er sieht in derselben ein idealisches Gemälde von der erfolgreichen Wirksamkeit des Apostels, die selbst den weltberühmten Tempel der ephesischen Artemis in Gefahr brachte, zu veröden. Und die Möglichkeit dieser Auffassung werden wir nicht läugnen können, wenn wir den sonstigen Charakter unserer Schrift in Betracht ziehen. Doch sprechen in diesem Fall neben dem Umstand, dass die Erzählung an keiner inneren Unwahrscheinlichkeit leidet, auch mehrere kleine Züge, für deren Erdichtung sich kein Anlass zeigen will (wie V. 29—31. 33), zu ihren Gunsten,[1]) und mag auch die lebendige Ausmalung der Scene theilweise dem Verfasser angehören, so scheint doch die Thatsache richtig, dass kurz vor der Abreise des Paulus von Ephesus Unruhen gegen ihn ausbrachen.

5. Die letzte Reise des Paulus nach Jerusalem, seine palästinensische Gefangenschaft.

Schon vor dem Aufstand des Demetrius hatte Paulus beabsichtigt, nach Jerusalem zu reisen, noch vorher aber Macedonien

[1]) Die Angabe 2 Kor. 1, 8 nämlich, welche Wieseler Chronol. d. ap. Zeit. 54 f. auf unsere Erzählung bezieht, kann man für dieselbe so wenig anführen, als das θηριομαχεῖν 1 Kor. 15, 32, da Paulus nach der Apg. in keine persönliche Lebensgefahr kam, wollte man vielmehr in den hier angedeuteten Ereignissen, was allerdings nicht unmöglich wäre, den geschichtlichen Anlass für unsern Bericht finden, so müsste man an dem letztern nicht blos mit Wieseler Genauigkeit und Vollständigkeit, sondern auch die historische Treue vermissen.

und Achaia zu besuchen (c. 19, 21). Nach diesem Ereigniss führte er seinen Vorsatz aus (20, 1): er begab sich über Macedonien nach Griechenland, hielt sich hier 3 Monate lang auf, kehrte dann, durch eine Nachstellung von Seiten der Juden an dem kürzeren Seeweg verhindert, zu Lande durch Macedonien nach Kleinasien zurück, schiffte sich in Assos ein, fuhr über Milet, Tyrus und Ptolemais nach Cäsarea, und gieng von da nach Jerusalem.

Ueber den Beweggrund und Anlass dieser Reise theilt unsere Schrift nichts Näheres mit. C. 19, 21 heisst es nur: *ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι, διελθὼν τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαΐαν πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ, εἰπών· ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν.* Man wird Schneckenburger[1]) darin Recht geben müssen, dass dieser Wunsch, nach Jerusalem zu gehen, für welchen gar kein weiterer Grund angegeben ist, mitten aus den Geschäften und Erfolgen der ephesinischen Thätigkeit heraus, nur nach Maassgabe von c. 18, 21 verstanden werden könne, wo der Apostel gleichfalls ohne allen weiteren Anlass dorthin reist, nur weil er schlechterdings das nächste Fest hier zubringen will; zumal, da es wieder eines von den jüdischen Nationalfesten ist, zu welchem er so dringend hineilt, dass er selbst an Ephesus vorbeifährt, um es nicht zu versäumen: *ἔσπευδε γὰρ, εἰ δυνατὸν ἦν αὐτῷ, τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς γενέσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα* (20, 16). Zu Gunsten dieser Auffassung verweist Schneckenburger nicht ohne Grund auch auf c. 24, 11. 17, wo Paulus den Zweck seiner Reise ausdrücklich dahin bestimmt, in Jerusalem anzubeten und zu opfern, und auf das gänzliche Schweigen unsers Verfassers von der mehrmonatlichen Reise nach Achaia, welche hier vor Jerusalem völlig in den Hintergrund tritt, während doch schon allein die Ordnung der korinthischen Verhältnisse sie zu einem wichtigen Akt in der Wirksamkeit des Apostels gemacht haben muss. Nun sehen wir aber aus den paulinischen Briefen[2]), dass Paulus eine sehr bestimmte Veranlassung zu jener Reise gehabt hat, die Kollekte, deren Ertrag er ohne Zweifel desshalb selbst überbringen wollte, um den günstigen Eindruck dieser grossartigen Handreichung zur Versöhnung der Palästinenser mit seinem Wirken unter den Heiden

[1]) Zweck der Apg. S. 67.

[2]) 1 Kor. 16, 1 ff., 2 Kor. 8 f., Röm. 15, 25 ff. und dazu Schneckenburger S. 117 f.

zu benützen. Dass dieser Beweggrund unserem Verfasser unbekannt geblieben sein sollte, ist wenigstens in dem Fall, wenn er wirklich ein Begleiter des Apostels war, schlechthin undenkbar; aber auch ein Späterer musste theils durch die Briefe des Paulus, die einem solchen schwerlich fehlten, theils durch den Reisebericht des Augenzeugen, welcher im letzten Theil der Apostelgeschichte benützt zu sein scheint, von dem Sachverhalt unterrichtet sein, und dass es auch unser Verfasser war, wird durch c. 24, 17 sehr wahrscheinlich. Verschweigt er dennoch das eigentliche Motiv der Reise [1]), so muss er dazu seine besonderen Gründe gehabt haben. Welches diese waren, kann erst später untersucht werden; aber dass es nicht eine blosse Lücke der Darstellung, sondern eine wirkliche Aenderung des Thatbestands ist, um die es sich hier handelt, können wir schon jetzt behaupten. Es wird ja nicht blos der wirkliche Grund der Reise verschwiegen, sondern es wird auch statt dessen ein anderer angegeben, welcher nach den eigenen Erklärungen des Apostels unmöglich sein eigentlicher Bestimmungsgrund gewesen sein kann. Noch deutlicher erhellt diess aus dem Umstand, dass unsere Schrift den Paulus schon vor seiner Abreise von Ephesus, selbst noch vor dem Aufstand des Demetrius, die ganz bestimmte Absicht aussprechen lässt, nach Jerusalem zu reisen, während Paulus selbst, 1 Kor. 16, 4, in einem Briefe, der ohne Zweifel um eben diese Zeit verfasst ist [2]), die jerusalemitische Reise noch von dem Erfolg der Kollekte abhängig macht, über den er sich doch erst bei seinem Besuch in Macedonien und Achaia unterrichten konnte. Nach dieser authentischen Erklärung ist es höchst unwahrscheinlich, dass er schon vor dem Aufstand des Demetrius so bestimmt entschlossen war, als unsere Schrift angiebt, und wenn nun diese Angabe mit ihrer ganzen Auffassung der jerusalemitischen Reise unverkennbar zusammenhängt, so wird auch diese dadurch nicht wenig verdächtigt.

[1]) Denn c. 24, 17 lässt sich den Worten nach nur von einem Akt der persönlichen Pietät gegen das israëlitische Volk, von einer Gabe in den Opferstock des Tempels, oder etwas Aehnlichem, nicht von der Ueberbringung einer Gemeindeunterstützung für die bedürftigen Christen verstehen, und um die Kollekte mit Baumgarten II, b, 48 aus c. 20, 4 herauszulesen, weil die Begleiter des Paulus doch wohl nur als Ueberbringer einer solchen Gabe gedacht werden können, dazu gehört ebensoviel Muth, als Scharfsinn.

[2]) Man sehe hierüber Rückert's Commentar S. 9 f. Wieseler Chronologie der Apg. S. 318 ff.

In dem Reisebericht c. 20 ff. zieht zunächst der Vorfall mit Eutychus, 20, 7 ff., unsere Aufmerksamkeit auf sich. Die Neueren läugnen zwar meistens, dass hier eine wirkliche Todtenerweckung berichtet werden solle; dass dem aber doch so ist, hat Schneckenburger (S. 54) erschöpfend nachgewiesen. Wie wenig V. 10 dagegen beweist, erhellt schon durch Vergleichung von Mt. 9, 24 par.; ohnedem wird ja aber erst nach der Berührung durch Paulus, mit welcher wir uns die Mittheilung neuer Lebenskraft verbunden denken müssen, von dem Verunglückten gesagt, seine Seele sei in ihm. Dagegen zeigt der ganze, mit alt- und neutestamentlichen Todtenerweckungen so übereinstimmende Vorgang [1]), dass auch hier an eine solche zu denken ist; (welchen Sinn sollte es sonst haben, dass sich Paulus über den Todtgeglaubten wirft, und ihn umfasst? das sind doch nicht die Bewegungen dessen, der einen Scheintodten ärztlich untersucht;) und ebenso besteht Schneckenburger mit Recht darauf, dass *ἤρθη νεκρὸς* V. 9 nicht gleichbedeutend sei mit: *ἤρθη ὡς νεκρὸς*, dass jenes den Tod des Eutychus nicht blos im Namen der Anwesenden, sondern im eigenen Namen des Schriftstellers behaupte. Diess schliesst nun allerdings die Möglichkeit nicht aus, dass der Todtgeglaubte nicht wirklich todt war, und ebensowenig die, dass unser Verfasser in der Quelle, welcher er seine Erzählung entnommen hat, nur einen natürlichen, wenn auch ausserordentlichen Vorfall berichtet fand; nur hätte er im letztern Fall den Quellenbericht umgefärbt, und in die einfache Erzählung von dem Geschehenen die Auffassung desselben als eines Wunders hineingetragen.

Von Milet aus beschickte Paulus (c. 20, 17) die ephesinischen Gemeindevorsteher, um sich noch einmal von ihnen zu verabschieden. Die Authentie der Rede, welche ihm die Apostelgeschichte bei dieser Gelegenheit in den Mund legt, wird zwar gegen die Zweifel neuerer Kritiker [2]) von der Gegenseite lebhaft in Schutz

[1]) V. 10: *ὁ Παῦλος ἐπέπεσεν αὐτῷ καὶ συμπεριλαβὼν εἶπε·* vgl. 2 Kön. 4, 34: *καὶ ἐκοιμήθη ἐπὶ τὸ παιδάριον* u. s. w. und zu der ganzen Erzählung 1 Kön. 17, 17 ff. Apg. 9, 36 ff. Matth. 9, 23 ff. par. Wie Paulus hier V. 10 sagt: *μὴ θορυβεῖσθε· ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν*, so Jesus Luc. 8, 52: *μὴ κλαίετε, οὐκ ἀπέθανεν*, Matth. 9, 24 (*ἰδὼν τὸν ὄχλον θορυβούμενον*) *ἀναχωρεῖτε, οὐ γὰρ ἀπέθανε τὸ κοράσιον*, und noch ähnlicher Marc. 5, 39: *τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε* u. s. w.

[2]) Baur Pastoralbriefe S. 92 ff. Paulus 177 ff. Schneckenburger Zw. d. Apg. 133 ff.

genommen [1]), aber die wirkliche Widerlegung dieser Zweifel ist schwerlich gelungen. Die erste Frage wird auch hier die sein, ob wir abgesehen von der Beschaffenheit der Rede selbst hinreichenden Grund haben, ihre Aechtheit zu behaupten? Da uns nichts darüber gesagt wird, auf welchem Wege sie dem Verfasser überliefert wurde, so könnte sich diese Behauptung nur im Allgemeinen auf unser Zutrauen zu seiner Zuverlässigkeit stützen. Aber sind denn seine sonstigen Berichte wirklich von der Art, dass sie ein solches Zutrauen rechtfertigen? Tragen namentlich die Reden unserer Schrift das durchgängige Gepräge der Authentie an sich? Nach allen Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchung können wir diese Frage nur verneinen. Es blieben mithin nur die inneren, aus der vorliegenden Rede selbst geschöpften Merkmale übrig. Und wirklich glaubt Neander Spuren davon zu entdecken, dass sie nicht aus Einem Geiste mit dem Ganzen der Apostelgeschichte entstanden sei. Der dreijährige Aufenthalt des Apostels zu Ephesus c. 20, 31 stimme mit der eigenen Rechnung unsers Verfassers c. 19, 10 nicht recht überein. Indessen ist diese Uebereinstimmung nicht blos dann vorhanden, wenn wir die τριετία auf den Gesammtaufenthalt des Paulus in Ephesus und der Umgegend, sondern auch wenn wir sie allein auf den ephesinischen beziehen; denn da zu den 2 Jahren c. 19, 10 noch die drei Monate 19, 8 nebst der unbestimmten Zeitfrist 19, 22 hinzukommen, so erhalten wir für das Verweilen in Ephesus immerhin etwa dritthalb Jahre, ein Zeitraum, der in runder Zahl füglich als τριετία bezeichnet werden konnte, mit mehr Recht, als z. B. der Tag und die zwei Nächte, die Christus im Grabe lag, für drei Tage zu gelten pflegen. Weitere Spuren der Authentie findet Neander in der Erwähnung des Unterrichts in den Häusern, V. 20, den die frühere Erzählung des Lukas allerdings nicht berührt, aber auch nicht ausschliesst, in den warnenden Prophetenstimmen V. 23, die aber als ungeschichtlich betrachtet, jedenfalls eher auf Lukas führen würden, als auf Paulus, als geschichtlich, auf den einen so gut, wie auf den andern, endlich im 22sten Vers, wo der Reise des Paulus nach Jerusalem eine Wichtigkeit beigelegt werde, die sonst in der Apostelgeschichte nicht hervortrete. Allein das Letztere ist nicht richtig; eine höhere Nothwendigkeit der jerusalemischen Reise behauptet auch die Apostelgeschichte 21, 12 ff. und schon 19, 21;

[1]) Neander a. a. O. 473 ff. Baumgarten z. d. St.

übrigens fragt es sich auch noch, ob die Worte δεδεμένος τῷ πνεύματι V. 22 nicht nach Analogie von V. 23 zu erklären sind: gebunden (gefangen) im Geiste. Auch die Aeusserungen des Apostels über sein nahes Ende sollen die Authentie der Rede darthun, denn der Erfolg habe diesen Erwartungen nicht entsprochen, sie müssen also dem Paulus selbst, nicht dem später schreibenden Berichterstatter angehören.[1]) Aber von einem unmittelbar bevorstehenden Tod des Apostels sagt V. 22 ff. nichts[2]), sondern nur davon, dass Paulus aus seiner Gefangenschaft nicht wieder befreit werden solle, und das ist auch der Apostelgeschichte zufolge nicht geschehen. Diese Spuren der Authentie dürften daher nicht viel beweisen. Weit mehr Gewicht haben unsers Erachtens einige entgegenstehende Züge. Für's Erste ist die Sprache der Rede unverkennbar die des Lukas, nicht die des Paulus (s. u.); haben wir aber nicht die Worte des Apostels, so können wir bereits auch nicht mehr wissen, wie viel wir von seinen Gedanken haben. Sodann enthalten die Aeusserungen über das bevorstehende Schicksal des Apostels (V. 22 f. 25) und über die Irrlehrer, welche in Ephesus auftreten werden (V. 29 f.), Voraussagen, die einem *vaticinium post eventum* ungleich ähnlicher sehen, als einer unter den damaligen Verhältnissen ausgesprochenen Vermuthung; mochte Paulus auch immerhin eine „Ahnung" seines bevorstehenden Todes haben (Neander), so konnte er doch natürlicher Weise unmöglich mit Sicherheit behaupten (*ἰδοὺ ἐγὼ οἶδα*), dass ihn keiner der Versammelten mehr sehen werde[3]), und liesse sich die bestimmte Vorhersage von Irrlehrern auf dem Standpunkt des Apostels an und für sich eher erklären, so scheint dagegen die nähere Bezeichnung derselben auf einen späteren Standpunkt hinzuweisen; statt der gegenwärtig vorhandenen Gegner, an denen es ihm doch nicht fehlte (1 Kor. 16, 9), redet er von solchen, die erst nach seiner Abreise (oder: nach seinem Hinscheiden) kommen sollten[4]), und zwar nicht nur aus der Gemeinde, in welcher er die Keime dieser Irrlehren schon wahrnehmen konnte, sondern auch von

[1]) Baumgarten Comm. II, b, 60 f.

[2]) Und ebensowenig sagen es die drei Kritiker, denen Baumgarten unbegreiflicherweise mit der Frage entgegentritt, wie sie denn hier ein *vaticinium post eventum* annehmen können, da sie ja „in demselben Augenblick alle drei sagen, dass seine Aussage sich nicht verwirklicht habe."

[3]) Vgl. hierüber Baur Paulus 179.

[4]) Aehnlich 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3, 1. 4, 3 u. A.

aussen her (V. 29 f.); und diese Irrlehrer selbst sind ohne die bestimmte und klare Zeichnung, wie wir sie sonst von der Polemik des Apostels gewohnt sind, nur mit denselben allgemeinen Ausdrücken geschildert, welche im zweiten Jahrhundert von den Häretikern jener Zeit gebraucht zu werden pflegen [1]: es sind *ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα, λύκοι βαρεῖς μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου*. Diese Unbestimmtheit des Ausdrucks war natürlich, wenn ein Späterer hier auf Erscheinungen hindeuten wollte, deren nähere Charakterisirung ohne zu grellen Anachronismus nicht angieng — aus derselben Ursache haben wir uns die unklare Schilderung der Häretiker in den Pastoralbriefen mit zu erklären — im Munde des Paulus müsste sie uns Wunder nehmen. Wir haben hier also eine historische Prolepsis, nicht des Apostels, sondern seines Geschichtschreibers. Eine ähnliche Vorausnahme des Späteren scheint V. 23, vgl. c. 21, 10 ff., zu enthalten. — Dazu kommt, dass auch die ganze Tendenz der Rede das Interesse und den Standpunkt eines Späteren zu verrathen scheint. Denn während wir unter den vorausgesetzten Umständen erwarten sollten, dass die Ermahnung und Belehrung der anwesenden Gemeindevorsteher den Hauptinhalt der Rede bilden werde, so nimmt diese statt dessen, nach Schneckenburger's und Baur's richtiger Bemerkung, eine durchaus apologetische Richtung. Mit der Schilderung der Treue und Aufopferung, welche Paulus in Ephesus bewies, wird begonnen, die Erwähnung der drohenden Gefahren, welche sofort folgt, wird gleichfalls dazu benützt, die Todesverachtung des Apostels im Dienste des Herrn in's Licht zu stellen (V. 24); hierauf eine erneuerte Versicherung seiner gewissenhaften Amtsführung (V. 26 f.), dann, nach kurzer Ermahnung und Warnung vor den Irrlehrern [2]), V. 31 noch einmal eine Erinnerung an den apostolischen Eifer des Paulus, und zum Schluss (V. 33—35) eine weitere Ausführung desselben Thema. Bedurfte wohl Paulus einer solchen Selbstvertheidigung, um nicht Selbstempfehlung zu

[1]) So sagt z. B. Just. I. Apol. 58 mit Beziehung auf Marcion: *ᾧ πολλοὶ πεισθέντες . . . ἀλόγως ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι βορὰ τῶν ἀθέων δογμάτων καὶ δαιμόνων γίνονται*, und mit ähnlichem Bilde nennt Ign. Smyrn. 4 die Häretiker *θηρία ἀνθρωπόμορφα*.

[2]) Auch diese kann übrigens einen apologetischen Zweck haben, sei es nun, den Paulus von Häretikern, die sich auf ihn beriefen, zu unterscheiden, sei es, vor Gegnern, die ihn herabsetzten, zu warnen.

sagen, gegenüber von den Vorstehern einer Gemeinde, in der er drei Jahre lang gewirkt hatte, und können wir von einem so an seine Sache hingegebenen Mann erwarten, dass er beim Abschied von Schülern und Gehülfen, die er nie wiederzusehen erwartete, statt des Vielen, was diesen und der von ihnen geleiteten Gemeinde nützlich sein konnte, nichts Wichtigers zu thun hatte, als seine eigenen Verdienste in immer neuen Wiederholungen in Erinnerung zu bringen? Passt dieses nicht ungleich besser für einen späteren Verehrer des Apostels, der schon die Erfahrung gemacht hatte, dass jene Verdienste von Manchen verkannt wurden? Die meisten Ausleger wollen freilich diese Tendenz unserer Rede nicht anerkennen, so offen sie auch da liegt; wiewohl fast die ganze Rede nur von dem Verdienst und der Berufstreue des Apostels handelt, soll dieser doch eigentlich nicht von sich selbst, sondern von Anderen reden, nämlich eben von den anwesenden Presbytern, denen er sich zum Beispiel vorstelle. Dieser Auffassung liegt allerdings ein richtiges Gefühl dessen zu Grunde, was man von einer apostolischen Ansprache unter solchen Umständen erwarten sollte; aber in der Rede selbst macht sich diese paränetische Abzweckung nur an wenigen Stellen (V. 28. 31. 32) bemerklich, wogegen die Vertheidigung und Empfehlung des Apostels einen ganz unverhältnissmässigen Raum einnimmt. Namentlich am Schluss der Rede, auf welchen gerade das Hauptgewicht fällt, drängt sich diese apologetische Absicht sehr deutlich hervor; denn während wir aus den paulinischen Briefen wissen, welchen Werth der Apostel gegenüber von seinen Gegnern darauf legte, dass er sich nicht von den Gemeinden unterhalten liess (1 Kor. 4, 12. 9, 12 ff., 2 Kor. 11, 8. 12), sehen wir aus ebendenselben (1 Kor. 9, 6 ff., Gal. 6, 6), dass er doch weit entfernt war, ein Opfer, welches er selbst aus besondern Gründen brachte, auch von Andern zu verlangen, und Neander's Unterscheidung (S. 480 f.), dass es sich in dieser Beziehung mit den Gemeindevorstehern anders verhalte, als mit herumreisenden Missionären, findet keine Stütze in seinen eigenen Aeusserungen; in V. 33—35 könnte daher der Apostel gar nicht unmittelbar sein Beispiel zur Befolgung vorhalten, sondern er müsste seiner Handlungsweise nur erwähnen, um sich als ein Muster der Gesinnung, von der sein Verfahren ausgieng, als ein Vorbild aufopfernder Liebe darzustellen. Liegt es aber wohl im Geist des Apostels, statt des Beispiels Christi sein eigenes so in den Vordergrund zu stellen, auch wo es sich

nicht um die besondere, durch seine Stellung bedingte, Behandlung gegebener Verhältnisse und praktischer Fragen handelt, wie 1 Kor. 4, 6—16. 10, 32 f. 11, 1, sondern um das Allgemeine der sittlichen Gesinnung?

Nach allem diesem können wir unsere Rede nur für ein Werk des Erzählers ansehen, und auch die theilweise Authentie derselben, welche Schneckenburger[1]) übrig lassen will, nicht zugeben; denn theils haben wir nicht den mindesten positiven Grund für diese Annahme, theils hat sich uns die ganze Tendenz der Rede geschichtlich unwahrscheinlich gezeigt. Mit der Rede selbst wird aber auch die ganze Situation, welche ja nur um der Rede willen erzählt ist, problematisch, und so schön und ergreifend auch die Schlussscene sich ausnimmt, so glaublich es auch ist, dass ähnliche Scenen nicht zu selten vorkamen, so müssen wir doch die vorliegende schon desshalb beanstanden, weil sie V. 38 mit dem ungeschichtlichen Ausspruch des 25sten Verses motivirt ist. Was uns diese Erzählung wirklich giebt, ist weit weniger ein Bericht über diesen bestimmten Vorfall, als ein Rückblick auf die gesammte apostolische Wirksamkeit des Paulus, welchen der Verfasser in ähnlicher Weise in eine Abschiedsrede desselben einkleidet, wie der Verfasser des Deuteronomium seine neue Gesetzgebung in eine Abschiedsrede des Moses, und was unsere Schlussverse darstellen, ist nicht sowohl der Eindruck, welchen die ephesinischen Presbyter von der Rede des Paulus erhielten, als derjenige, welchen der Leser der Apostelgeschichte von der bisherigen Erzählung erhalten soll.

Die weitere Reise des Apostels bis zu seiner Ankunft in Jerusalem bietet der historischen Kritik keinen Anstoss dar; auch das einzige ungewöhnliche Ereigniss, welches aus derselben berichtet wird, die Weissagung des Agabus, c. 21, 10 ff., ist nicht von der Art, dass es nicht wirklich vorgekommen sein könnte; wer die Stimmung der jerusalemitischen Juden gegen Paulus kannte, mochte immerhin voraussehen, dass dieser schwerlich unversehrt aus der Hauptstadt kommen werde.

Um so bedenklicher ist gleich das Erste, was von dem Apostel aus Jerusalem erzählt wird (21, 17 ff.), seine Zusammenkunft mit

[1]) S. 135: „Ist unsre Rede eine Composition des Lukas, so lässt sich leicht begreifen, dass, ohne ihren historischen Charakter im Wesentlichen zu beeinträchtigen, ihr doch auch manche Züge *ex eventu* beigemischt wurden."

den jerusalemischen Presbytern und der Schritt, zu dem er sich durch diese bestimmen lässt. Er entschliesst sich auf ihren Rath, für vier Nasiräer die Kosten zu bestreiten, welche der Schluss des Nasiräats mit sich brachte, und die hergehörigen heiligen Handlungen mit ihnen zu übernehmen (*ἁγνίσϑητι σὺν αὐτοῖς*, V. 24). Wir können es hier ununtersucht lassen, ob der letztere Ausdruck eine wirkliche Uebernahme des Nasiräats, d. h. eines abgekürzten Nasiräats bezeichnet, von dem uns sonst freilich nichts bekannt ist, oder ob damit, wie diess neuerdings Wieseler wahrscheinlich gemacht hat[1]), nur die Theilnahme an den Schlussopfern und den damit verbundenen Reinigungen ausgedrückt werden soll. Wir brauchen selbst darauf nicht näher einzutreten, ob der Apostel nach seinen Grundsätzen die eine oder die andere dieser Handlungen mitmachen konnte. In Betreff des Nasiräats ist es kaum glaublich, denn welchen Sinn hätte ein solches Gelübde gehabt, wenn nicht den eines verdienstlichen Werkes, wofür es doch Paulus unmöglich halten konnte, wie hätte er sich daher demselben ohne Heuchelei unterziehen können? Dass ihm dagegen die Theilnahme an jüdischen Opfern und selbst die Uebernahme der Kosten für solche Opfer unmöglich gewesen wäre, werden wir nicht ebenso bestimmt behaupten dürfen; waren auch ihm für seine Person diese äusseren Opfer entbehrlich, so wissen wir doch nicht sicher, ob sie ihm mit dem Glauben an die Erlösung durch das Opfer Christi schlechthin unvereinbar schienen, und ob demnach hier nicht jene Anbequemung an jüdische Gebräuche Anwendung fand, welche er sich nach 1 Kor. 9, 20 überall, wo es der Sache des Evangeliums förderlich sein konnte, zur Pflicht machte. Aber selbst wenn wir dieses zugeben, ist es doch ganz undenkbar, dass sich Paulus zu der Handlung, welche ihm hier zugeschrieben wird, in dem Sinn und in der Weise verstanden haben könnte, wie unsere Schrift berichtet. Dieser zufolge sagt ihm Jakobus: es sei den glaubigen Juden zu Ohren gekommen, dass er die Juden unter den Heiden (die hellenistischen Judenchristen) verleite, ihre Kinder nicht mehr zu beschneiden, und sich dem mosaischen Gesetz zu entziehen. Um nun zu zeigen, dass diese Beschuldigung unwahr sei (*ὅτι ὧν κατήχηνται περὶ σοῦ οὐδέν ἐστιν*), und dass auch er sich treu an das Gesetz halte (*στοιχεῖς καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων*), solle Paulus die Nasiräatsopfer übernehmen. Auf diese Vorstellung hin

[1]) Chronol. d. ap. Zeit. 105 ff. Doch vgl. dagegen Baur Theol. Jahrb. 1849, 480 ff.

thut er es auch wirklich. Dieser Hergang kann in unserer Schrift allerdings, wie auch schon aus Anlass des 15ten Kapitels angedeutet wurde, durchaus nicht befremden; weder Jakobus noch Paulus thut damit etwas Anderes, als was die Beschlüsse des Apostelconcils verlangen und voraussetzen: Jakobus nimmt an, dass Paulus, in getreuer Befolgung dieser Beschlüsse, nicht allein für seine Person das Gesetz halte, sondern auch die übergetretenen Hellenisten zu der Haltung desselben, und mithin auch zu der Beschneidung ihrer Kinder anleite, zu welcher beide als geborene Juden, eben jenen Beschlüssen zufolge, verpflichtet waren, dagegen giebt er zu, dass es sich mit den Heidenchristen anders verhalte, und dass Paulus befugt sei, sich bei diesen mit der Befolgung der sogenannten noachischen Gebote zu begnügen; Paulus seinerseits erkennt diese Voraussetzung an, und um sie durch die That zu bestätigen, unterzieht er sich dem von Jakobus angerathenen Beweise seiner Gesetzesfrömmigkeit. Das Nasiräatsopfer des Paulus ist nur die thatsächliche Erklärung seiner fortgesetzten Anerkennung des Grundgesetzes, durch welches auf dem Apostelconcil das Verhältniss der Heiden- und Judenchristen zum Mosaismus bestimmt worden war, eine Anerkennung, die nicht ohne Bedeutung hier am Schlusse seines öffentlichen Wirkens berichtet wird; sie bürgt dafür, dass er die Grundsätze, zu welchen er sich hier wiederholt bekennt, während seiner ganzen Amtsthätigkeit festgehalten hat, dass es wirklich eine blosse Verläumdung ist, wenn man ihm nachsagt, er habe die Juden zum Abfall vom Gesetz verleitet. Weit entfernt daher, dass man in dieser Handlung mit Neander (S. 487) nur eine Anbequemung des Apostels an fremde Schwäche sehen dürfte, erscheint sie vielmehr vom Standpunkt unserer Schrift aus als die einfachste, consequenteste Anwendung seiner eigenen Grundsätze; als geborener Jude ist auch Paulus so gut, wie alle andern Judenchristen, für seine eigene Person zur Gesetzeserfüllung verpflichtet, und er denkt auch nicht daran, sich dieser Verpflichtung zu entziehen; Neander's Rath: „die Worte des Jakobus V. 24 nur nicht zu sehr zu pressen,“ dasjenige, was unsere Schrift mit unabweisbarer Deutlichkeit ausspricht, trotzdem zu überhören, sich vor der lästigen Erklärung die Ohren zuzuhalten — diesen Rath können wir schon desshalb nicht befolgen, weil wir im Zusammenhang unserer Darstellung seiner gar nicht bedürfen; hier ist Paulus wirklich ein *νόμον φυλάσσων*, warum sollte er Anstand nehmen, sich auch als solchen zu bekennen?

Anders verhält es sich freilich, wenn wir von dem Paulus der Apostelgeschichte auf den geschichtlichen Paulus und seine Grundsätze hinblicken. Jener konnte ohne allen Anstand thun, was die Apostelgeschichte von ihm erzählt, aber konnte es auch dieser? Konnte er öffentlich und ausdrücklich erklären, dass er sich stets an die Beschlüsse des Apostelconcils gehalten habe, dass er sich als Juden zur Gesetzeserfüllung verbunden achte, und dieser Verbindlichkeit auch wirklich nachkomme, dass es blosse Verläumdung sei, wenn man ihm nachsagte, er verleite die Judenchristen, ihre Kinder nicht mehr zu beschneiden, und das Gesetz nicht zu halten? Hören wir statt aller Andern Neander, so sollte man fast glauben, er hätte diess unbedenklich thun können. „Ohne von den Grundsätzen der strengen Wahrhaftigkeit abzuweichen, konnte Paulus jene Beschuldigungen zurückweisen, denn er war fern davon, mit solcher Willkühr der geschichtlichen Entwicklung vorgreifen zu wollen; es war ja der von ihm selbst ausgesprochene Grundsatz, dass jeder in den Verhältnissen bleiben solle, in denen der Ruf zum Christenthum zu ihm gelangt sei, Keiner willkührlich heraustreten" u. s. w.: (a. a. O. 486) „er bekämpfte (S. 485) die äusserliche Beobachtung des Judenthums ja immer nur insofern, als die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen davon abhängig gemacht wurde. Es war sein Princip, dass keiner die irdischen, nationalen, bürgerlichen Verhältnisse, in denen er sich bei seinem Uebertritte zum Christenthume befand, wenn er nicht durch einen wichtigen Grund dazu bewogen wurde, verlassen sollte, und diesem Princip zu Folge liess er die Juden in ihrer jüdischen Eigenthümlichkeit, zu der auch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes gehörte, verharren." Wie leicht hat es sich aber doch Neander mit dem Beweise für diese folgenschwere Behauptung gemacht! Sein einziger Beleg ist die Stelle 1 Kor. 7, 18 ff.: *Περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστίᾳ τις ἐκλήθη, μὴ περιτεμνέσθω . . . Ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ῇ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω. Δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω· ἀλλ᾽ εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι.* Also weil der Apostel von gewaltsamem Heraustreten aus äusserlichen Verhältnissen und Zuständen abräth, so war ihm auch das religiöse Bekenntniss der Christen gleichgültig! Weil der Christ als solcher seine „irdischen, nationalen (wie zweideutig! zum Nationalen gehörte bei den Juden eben auch die Nationalreligion), bürgerlichen Verhältnisse nicht verlassen sollte," konnte er wohl

auch als Christ ein Jude (und warum nicht auch ein Heide?) bleiben. Weil der Christ auch als Sklave sich in Christo frei fühlen konnte, so konnte er diess auch als Sklave des Gesetzes. Weil es Paulus missbilligt, wenn übergetretene Juden sich eine künstliche Vorhaut zogen [1]), und ebendamit die gleiche Ueberschätzung des Aeusserlichen an den Tag legten, wie der Heidenchrist, der sich beschneiden liess, so wird er es wohl auch gemissbilligt haben, wenn Judenchristen die Beschneidung ihrer Kinder unterliessen; als ob diess nicht eben durch die Grundsätze der obigen Stelle untersagt wäre: die Christenkinder sind ja ἐν ἀκροβυστίᾳ berufen (vgl. auch 1 Kor. 7, 14), also gilt auch von ihnen das μὴ περιτεμνέσθω. Auf eine so nichtssagende Beweisführung hin werden dem Apostel Grundsätze unterschoben, gegen die jede Zeile seiner Briefe Einsprache thut. Was wir aus Anlass des 15ten Kapitels bemerken mussten, findet auch hier seine Anwendung. Paulus sagt Gal. 5, 2 f. ohne Einschränkung: wer sich beschneiden lässt, dem ist Christus nichts nütze, der ist verpflichtet, das ganze Gesetz zu erfüllen, der ist der Gnade verlustig gegangen; und ihm sollte nur verläumderischer Weise nachgesagt worden sein, dass er die Juden abhalte, ihre Kinder beschneiden zu lassen? Paulus erklärt allenthalben, selbst da, wo er es ausdrücklich mit Judenchristen zu thun hat, dass für den Christen das Gesetz aufgehoben sei, und es giebt keine andere Behauptung, die tiefer in das Innerste seiner ganzen Denkweise eingriffe [2]); aber nichtsdestoweniger ist auch das blosse Verläumdung, dass er selbst das Gesetz nicht mehr befolgt, und Andere von seiner Befolgung abgehalten hat! Es ist wohl nicht nöthig, bei den Widersprüchen, in welche sich die Neander'schen Ausflüchte verwickeln, länger zu verweilen [3]), und ebenso kann hinsichtlich der Versicherung, dass der Apostel Gesetz und Beschneidung nur insofern gemissbilligt habe, als die Rechtfertigung davon abhängig gemacht wurde [4]), einfach auf das verwiesen werden, was wir aus Anlass der angeblichen Beschneidung des Timotheus bemerkt haben. Dass endlich mit den Concilienbeschlüssen unsers 15ten

[1]) Man vgl. über das ἐπισπᾶσθαι die Commentare.

[2]) M. s. den ganzen Römerbrief, besonders aber c. 7, 1 ff.

[3]) Noch weniger sind wir im Fall, auf Baumgarten's historische Metaphysik Comm. II, b, 147 ff. näher einzutreten.

[4]) So ausser Neander auch Meyer, de Wette u. A.

Kapitels nicht blos die Berufung des Jakobus auf diese Beschlüsse, sondern auch die Handlungsweise des Paulus aufgegeben werden muss, welche von unserer Schrift selbst unter den ganz richtigen Gesichtspunkt einer Bestätigung derselben gestellt wird, brauchen wir nach allem Bisherigen kaum ausdrücklich anzudeuten.

Kann aber Paulus das Nasiräatsopfer in keinem Fall aus dem Beweggrund und für den Zweck dargebracht haben, welchen die Apostelgeschichte angiebt [1]), so ist es sehr zweifelhaft, ob er es überhaupt dargebracht hat. Schneckenburger (S. 65) meint zwar, wir haben keinen Grund, hieran zu zweifeln, es mögen wohl „nähere Erklärungen vorausgegangen sein.“ Allein welche anderweitige Erklärungen neben der völlig unzweifelhaften des Jakobus noch nöthig oder möglich waren, lässt sich nicht absehen. So wie die Apostelgeschichte die Sache darstellt, ist das einzige Motiv für die Handlung des Paulus das von ihr angegebene; ist nun dieses unhistorisch, so bliebe allerdings immer noch die allgemeine Möglichkeit, dass der Apostel das, was er aus diesem Grunde nicht gethan haben kann, aus irgend einem andern, uns unbekannten Grunde, gethan hätte. Aber ehe wir dieses vermuthen, müssten wir vorher wissen, dass er es überhaupt gethan hat, und zwar müssten wir diess nicht blos aus unserer Schrift wissen. In dieser hat das Nasiräatsopfer des Paulus nun einmal nur die Bedeutung, seine Anhänglichkeit an's mosaische Gesetz zu bewähren. Ist es nun undenkbar, dass es von Paulus für diesen Zweck dargebracht wurde, so kann es sich nur darum handeln, was wahrscheinlicher ist: dass der Verfasser der wirklichen Handlung des Apostels ein Motiv unterlegt hat, welches nur für seinen, nicht für den historischen Paulus passte, oder dass er ihm aus seiner Idee von dem Gesammtcharakter des Apostels heraus auch die entsprechende Handlungsweise selbst zugeschrieben hat? Nun sehen wir aus der ganzen Darstellung unserer Schrift, dass jene Vorstellung von dem Charakter des Paulus und seinem Verhältniss zum Mosaismus dem Verfasser ganz unabhängig von der vorliegenden Erzählung feststand; wogegen wir von keiner

[1]) Wie diess selbst Thiersch anerkennt (d. Kirche im ap. Zeit. 172) der dann aber über das Bedenkliche dieses Zugeständnisses leicht genug mit der merkwürdigen, ächt irvingianischen Annahme wegkommt, Paulus habe jenes Motiv nicht anerkannt, aber da er sich zu Jerusalem im bischöflichen Gebiet des Jakobus befunden habe, so sei es seine Pflicht gewesen, sich der Anweisung desselben zu fügen.

Seite her darüber unterrichtet sind, dass auch die Erzählung von dem Nasiräatsopfer unabhängig von der Vorstellung unsers Verfassers über Paulus vorhanden war. Unter diesen Umständen hat es die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese Erzählung eben nur aus jener Vorstellung entstanden, und mithin ohne allen thatsächlichen Grund ist. Dass Paulus im Tempel in Jerusalem, aus Anlass eines Auflaufs, verhaftet wurde, kann demungeachtet richtig sein; er konnte ja den Tempel auch ohne diesen bestimmten Zweck besucht haben [1]).

Bei Gelegenheit des folgenden Berichts über die Gefangennehmung des Paulus (c. 21, 27 — 22, 29) hat Baur (S. 208 ff.), die Authentie der paulinischen Rede c. 22, 1 ff. mit Recht bezweifelt. Schon das muss Verdacht erregen, dass der römische

[1]) Eine eigene Schwierigkeit machen in der oben besprochenen Erzählung auch noch die Worte des Jakobus V. 20: θεωρεῖς, ἀδελφὲ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν Ἰουδαίων τῶν πεπιστευκότων u. s. w., denn viele Myriaden von Judenchristen können nie in Jerusalem gewesen sein, und selbst wenn man mit Neander (S. 483) die Festbesucher mitrechnen wollte, erscheint der Ausdruck noch immer zu stark. Das Einfachste wäre, ihn nicht blos auf die jerusalemitischen, sondern auf sämmtliche Judenchristen zu beziehen; allein das θεωρεῖς und der ganze Zusammenhang der Stelle, welche im Folgenden ohne eine Andeutung vom Wechsel des Subjekts von den Jerusalemiten handelt, spricht dagegen. Wir haben hier also eine starke Hyperbel, und es wird Niemand verwehrt werden können, in dieser ungeschichtlichen Uebertreibung eine Spur davon zu sehen, dass unser Verfasser, von welchem ja die Worte des Jakobus nach allem Bisherigen allein herrühren können, bei seiner Erzählung eben nicht nur die glaubigen Juden in Jerusalem, sondern die Gesammtheit der Judenchristen, die freilich mehrere Myriaden betrug, im Auge hatte. In der weiteren Bemerkung, dass diese alle Eiferer für's Gesetz und von Misstrauen gegen Paulus erfüllt seien, erkennt Baur S. 200 ff. ein unwillkührliches Geständniss des Verfassers über die wahre Stimmung der Jerusalemiten. Diess ist ohne Zweifel richtig, und namentlich die Worte: πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν dürfen wir gewiss im strengsten Sinn nehmen. Die Bemerkung dagegen, dass jenes Geständniss mit der sonstigen Darstellung unserer Schrift im Widerspruch stehe, dürfte doch einige Einschränkung erleiden. V. 21 sagt ja nicht, dass die Judenchristen den Paulus wirklich schon entschieden für einen Apostaten vom Gesetz halten, sondern nur, dass er bei ihnen dieses Abfalls verdächtigt sei, und dass es am Platz sein werde, einen so ungegründeten Verdacht zu widerlegen; die Worte V. 21: κατηχήθησαν περὶ σοῦ dürfen nicht mit Baumgarten S. 144 übersetzt werden, „sie sind unterrichtet worden,“ denn diess würde ja die Wahrheit der Beschuldigung voraussetzen, sondern der Wortbedeutung von κατηχεῖν entsprechend: es ist ihnen zu Ohren gekommen. Hat freilich Paulus das Verfahren eingehalten, welches ihm die Apostelgeschichte zuschreibt, so begreift man schwer, wie auch nur jener Vedacht entstehen konnte.

Tribun, allen Regeln der Vorsicht zuwider, dem Paulus die Erlaubniss zu jenem Vortrag so leicht ertheilt haben soll. „Ist es wahrscheinlich, müssen wir mit Baur fragen, dass der Tribun, welcher den Apostel in einem höchst tumultuarischen Auftritt gefangen nahm, einem Gefangenen, welchen er kaum noch für einen Aufrührer der gefährlichsten Art hielt, und über welchen er noch nichts weiter wusste, als was er von ihm selbst gehört hatte, die Erlaubniss ertheilte, eine öffentliche Rede zu halten, von welcher nicht vorauszusehen war, welche Wirkung sie auf das schon so bedenklich aufgeregte Volk haben werde?“ Wollen wir uns ferner auch über die anfängliche Ruhe der Zuhörer hinwegsetzen, so bleibt doch sehr auffallend, „dass auch diese Rede, wie die des Stephanus und die Rede des Apostels im Areopag, recht planmässig so angelegt ist, dass der Redner zwar bei einem bestimmten Punkt unterbrochen wird, aber doch erst in dem Moment, nachdem er bereits Alles vollständig gesagt hat, was er unter solchen Umständen für seinen Hauptzweck zu sagen im Sinn haben konnte.“ Müssen wir endlich auch zugeben, dass Paulus unter den gegebenen Umständen so sprechen konnte, wie er thut, und können wir auch die Uebergehung der eigentlichen Hauptfrage, über sein Verhältniss zum mosaischen Gesetz, hier für wahrscheinlicher halten, als c. 26, so liess doch unsere frühere Untersuchung über die Bekehrung des Apostels die vorliegende Darstellung dieses Ereignisses und der darauf folgenden Vorgänge hinsichtlich mehrerer nicht unwichtiger Punkte so verdächtig erscheinen, dass wir schon aus diesem Grunde an die Aechtheit der Worte nicht glauben können, welche hier dem Paulus in den Mund gelegt werden. Auch diese Rede ist allen Anzeichen nach freie Composition des Verfassers.

Das zunächst Folgende übergehend, wenden wir uns zu dem merkwürdigen Verhör des Apostels vor dem jüdischen Synedrium, c. 22, 30 — 23, 10. Auch für diese Erzählung hat Baur (S. 202 ff.), und vor ihm Schneckenburger (S. 143 ff.), die entscheidenden Gesichtspunkte so bündig festgestellt, dass es schwer ist, sich seinen Folgerungen zu entziehen. Von den zwei Aeusserungen des Paulus, welche hier berichtet werden, hat sowohl die eine als die andere viel Auffallendes. Will man ihm auch das leidenschaftliche Wort gegen den Hohenpriester, V. 3, zutrauen, so muss doch die Entschuldigung V. 5 (οὐκ ᾔδειν, ἀδελφοὶ, ὅτι ἐστὶν ἀρχιερεύς· γέγραπται γάρ· ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς

κακῶς auch demjenigen, welcher das Vorurtheil einer apostolischen Sündlosigkeit nicht theilt, vom rein historischen Standpunkt aus Bedenken erwecken. Dass Paulus wirklich nicht gewusst habe, an wen er die Worte des 3ten Verses gerichtet hatte, lässt sich kaum denken: das musste doch einem alten Rabbinenschüler bekannt sein, dass Niemand Anders, als der Oberpriester, den Vorsitz im Synedrium zu führen pflege, und auch die Auskunft, er habe den Redenden vielleicht nicht angesehen gehabt, ist durch das ἀτενίσας V. 1 und πρὸς αὐτὸν V. 3 ausdrücklich ausgeschlossen. Man hat daher der natürlichen Erklärung, wornach Paulus den Oberpriester gekannt zu haben läugnet, auf verschiedene Art zu entgehen gesucht: οὐκ ᾔδειν heisse: ich kann oder konnte Diesen nicht als rechtmässigen Oberpriester anerkennen [1]), aber οἶδα heisst nicht: *agnosco* und als Oberpriester wird Ananias auch von unserem Verfasser V. 2 bezeichnet; oder οὐκ ᾔδειν sei zu übersetzen: ich habe nicht b e d a c h t [2]), was das Wort gleichfalls nicht bedeuten kann, und auch Apg. 7, 18. 1 Kor. 1, 16. Eph. 6, 7 nicht bedeutet [3]); oder: die Antwort sei ironisch gemeint [4]), während doch schon das ernst begütigende ἀδελφοὶ und die Schriftstelle, mit welcher Paulus seine Erklärung bekräftigt, eine solche, ohnedem sehr übelangebrachte und schwer verständliche [5]) Ironie ausschliesst. Die Gewaltsamkeit dieser Auskünfte kann nur dazu dienen, die Unmöglichkeit einer andern, als der oben angegebenen Auffassung darzuthun. Dann folgt aber freilich, dass sich Paulus, unserer Erzählung zufolge, mit einer Unwahrheit aus der Verle-

[1]) Die Gründe dieser Nichtanerkennung denkt sich der Eine so, der Andere anders.

[2]) So noch N e a n d e r 3 A. S. 421, 4. A. S. 489, dort unter Berufung auf die angebliche, aber gleichfalls unerweisliche Bedeutung von יָדַע, hier mit der Bemerkung: „man brauche sich mit dem Worte ᾔδειν nicht abzuquälen — die Worte seien nicht so zu pressen.“ Was diese Liberalität, die Worte nicht zu pressen, eigentlich bedeutet, haben wir schon bei c. 21, 24 gesehen.

[3]) Ueberdiess deutet aber, nach B a u m g a r t e n's richtiger Bemerkung S. 199, auch der Ausdruck τοῖχε κεκονιαμένε auf die amtliche Würde des Angeredeten.

[4]) M e y e r z. d. St. und Andere, der Sache nach auch B a u m g a r t e n S. 199 f.

[5]) Οὐκ ᾔδειν heisst ja nicht: „ich k o n n t e nicht wissen, sondern: „ich w u s s t e nicht,“ dieses Wort konnte aber von den Zuhörern doch nur so verstanden werden, dass Paulus damit wirklich läugnen wollte, den Hohepriester gekannt zu haben, gesetzt auch, sie hätten ihm diess nicht geglaubt.

genheit gezogen hat. Dass diess wirklich geschehen sei, wird man freilich nicht für absolut unmöglich erklären können; selbst einem Paulus konnte vielleicht in einem schwachen Augenblick eine solche Verläugnung der Wahrheit begegnen; da wir jedoch davon, dass sie ihm wirklich begegnete, kein einziges sicheres Beispiel haben, dagegen von unrichtigen Angaben in unserer Schrift ziemlich viele, so ist das Wahrscheinlichere, dass nicht der Apostel selbst jene Ausrede gebraucht, sondern nur unser Erzähler sie ihm in den Mund gelegt hat. Was diesen dazu veranlasste, wird sich nicht mit Sicherheit bestimmen lassen; doch ist es wohl möglich, dass er die Ueberlieferung von der heftigen Antwort des Paulus, V. 3, schon vorfand, und dass er sich nun, um seinen Apostel darüber zu rechtfertigen, einer freilich nicht sehr glaubwürdigen Ausrede bediente. [1])

In einem noch zweideutigeren Lichte lässt aber V. 6 den Apostel erscheinen. Um die Pharisäer im Synedrium für sich zu gewinnen, und sie mit den Sadducäern zu entzweien, ruft er hier aus: *ἄνδρες ἀδελφοὶ, ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίου· περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι.* Es heisst die Schwierigkeit dieser Stelle verschleiern, wenn man mit Neander S. 490 sagt: „Paulus habe der Wahrheit gemäss sagen können, dass er desswegen vor Gericht stehe, weil er von der Hoffnung des israelitischen Volks (diess kann *ἐλπὶς* nicht heissen, es ist die *ἐλπὶς ἀναστάσεως*), von der zu erwartenden Auferstehung der Todten gezeugt habe; denn er habe ja Jesum als denjenigen verkündet, durch den diese Hoffnung erfüllt werden sollte.“ Gerade der eigentliche Streitpunkt, um den es sich zwischen Christen und Juden handelte, ob die Hoffnung des Volks durch Jesum von Nazareth erfüllt werden sollte, ob seine Auferstehung das Vorbild der allgemeinen sei, wäre selbst nach dieser Darstellung

[1]) Was den Befehl des Hohenpriesters selbst betrifft, so glaubt B. Bauer Apostelgesch. 106, er sei den evangelischen Angaben über die Backenstreiche, die Jesus erhält, nachgebildet. In diesem Fall müsste man annehmen, dass unsere Erzählung ursprünglich eine dem Paulus feindselige Richtung gehabt hätte: die heftige Antwort des Paulus müsste mit der Sanftmuth Christi bei der entsprechenden Misshandlung in Gegensatz gestellt sein. Nur findet sich die bestimmtere Angabe über den Backenstreich und die Antwort Jesu darauf erst bei Johannes 19, 22 f., während Mt. 26, 67. Mr. 14, 65 zu allgemein lautet, um unsere Erzählung daraus abzuleiten. Man müsste daher hiefür voraussetzen, dass eine der johanneischen verwandte Erzählung auch schon in einem der ältern Evangelien stand.

verdeckt, und statt dessen wäre eine Frage, über welche sich beide Theile nicht stritten, und wegen deren Paulus auch nicht vor Gericht stand, die Frage nach der einstigen Auferstehung Aller, in sophistischer Weise unterschoben, die specielle Anklage gegen den Apostel, welche doch allein das Verfahren gegen ihn veranlasst hatte (c. 21, 28), seine Angriffe auf die fortwährende Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, wären mit keiner Sylbe berührt. Die Hauptschwierigkeit liegt aber nicht einmal in jener Aeusserung über die Auferstehung: das Bedenklichste sind die Eingangsworte: ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι. Wie konnte Paulus auch nur mit einem Schein von Wahrheit dieses von sich behaupten? Er war allerdings ein Pharisäer gewesen, aber war er auch damals noch ein Pharisäer? Er, welcher gegen die Grundlage dieser jüdischen Orthodoxie, die Beobachtung des Gesetzes, unablässig zu Felde lag? Einen Israëliten konnte sich Paulus allerdings nennen, wie er diess an einer Stelle thut, welche dem Verfasser vielleicht vorgeschwebt hat, Röm. 11, 1, denn dieser Name bezeichnet zunächst die Abstammung, aber einen Pharisäer nun und nimmermehr, denn diess ist die Bezeichnung für das religiöse Bekenntniss. Ist es glaublich, dass sich ein Paulus einer so unumwundenen Verläugnung seiner religiösen Ueberzeugung, einer solchen Hypokrisie, gegen welche die von ihm so scharf getadelte des Petrus in Antiochien in der That gar nichts zu bedeuten hätte, schuldig gemacht habe? Kaum minder unwahrscheinlich ist aber auch die Wirkung, welche die List des Apostels gehabt haben soll. Wie lässt es sich denken, müssen wir mit Baur (S. 204 ff.) fragen, dass das leicht wahrnehmbare Strategem des Apostels die Partheien, welche sich längst so weit an einander abgerieben haben mussten, um nicht bei jeder leichten Berührung ihrer Differenzpunkte sich in die Haare zu gerathen, mit Einem Mal zu einem so leidenschaftlichen Kampf entzündet haben sollte? dass die Pharisäer als Verfechter seiner Sache auftraten, und selbst die Erscheinung Christi bei Damaskus als möglich zugaben, dass sie über dem leeren Schein der Identität seines Glaubens mit dem ihrigen, das, was ihnen gerade das Anstössigste an ihm sein musste, die Untergrabung der Auktorität des Gesetzes, ganz aus den Augen verloren? Widerspricht dem nicht, müssen wir mit Schneckenburger (S. 146) hinzufügen, der weitere Verlauf der Sache ganz augenscheinlich? denn wiewohl die Pharisäer für Paulus Parthei nehmen, und wiewohl dieselben im

Synedrium stets die Ueberzahl hatten, wird er doch schon nach wenigen Tagen von dem Oberpriester und dem Presbyterium bei'm Prokurator Felix verklagt, und schon am Tag nachdem seiner Unschuld das glänzende Zeugniss unsers 9ten Verses ausgestellt ist, sehen wir die Synedristen bei einem verrätherischen Anschlag gegen sein Leben betheiligt. Ungenügender kann man auf diese Bedenken wohl kaum antworten, als Neander S. 491 mit der Bemerkung: „Da es wohl sein könne, dass bei der tumultuarischen Art, wie die Sache mit Paulus betrieben worden, die Vornehmen des Volks noch gar nicht erfahren hatten, was das *corpus delicti* bei ihm war, und da die Pharisäer ihn immer" (also hatten sie ihn doch schon öfters gehört? wussten aber doch noch gar nichts von ihm?) „davon ausgehen hörten, dass Jesus der Auferstandene ihm erschienen sei, so haben sie sich allein daran gehalten, und das Weitere auf sich beruhen lassen, da hier der ihnen weit wichtigere Streitpunkt mit den Sadducäern zur Sprache gebracht worden." Dass ihnen dieser „weit wichtiger" war, und dass seine blosse Erwähnung sie zu einem so wilden Ausbruch gegen eine Parthei entflammen konnte, mit der sie sich doch seit mehreren Menschenaltern zusammengewöhnt haben mussten, diess ist eben das Unwahrscheinliche, was dadurch nicht wahrscheinlicher wird, dass man es ohne Beweis wiederholt; ebenso undenkbar ist aber freilich, dass den Synedristen von Jerusalem um's Jahr 60 n. Chr. noch unbekannt war, was schon längst die ganze jüdische Welt bewegte, oder dass sie, nach Baumgarten's Meinung (S. 207) in der Verlegenheit des Augenblicks (zu der sie auf ihrem Standpunkt gar keinen Grund hatten) vergessen haben sollten, dass Paulus, der ehemalige Pharisäer, seit beiläufig 20—25 Jahren mit einem schreckenerregenden Erfolg daran arbeitete, das jüdische Gesetz durch den neuen Messiasglauben zu verdrängen. Lassen sich die Einwürfe gegen unsere Erzählung nur mit solchen Voraussetzungen widerlegen, so werden sie wohl auch fernerhin in ihrem Recht bleiben. Nur wird man dann nicht sagen können (Schneckenburger a. a. O.): Lukas müsse desshalb nicht Falsches berichtet haben; es sei immerhin glaublich, dass pharisäisch Gesinnte für Paulus sprachen, und dass dieser den Zankapfel der Auferstehung unter die Richter geworfen habe. Gesetzt dem wäre auch so, so hätte doch Lukas gerade in der Hauptsache Falsches berichtet, wenn er den Paulus so, wie er hier thut, sich selbst als Pharisäer, der um des Auferstehungsglaubens willen

verfolgt werde, bekennen, und die Pharisäer in dieser Weise seine Parthei ergreifen lässt; aber wer bürgt uns dafür, dass auch nur jenes Wenige, was Schneckenburger von unserer Erzählung festhalten will, wirklich historisch ist? Ist einmal der wesentliche Inhalt und die ganze Tendenz eines Berichts als ungeschichtlich nachgewiesen, so können wir offenbar nicht mehr einzelne Nebenumstände, allein auf das Zeugniss dieses Berichts hin, als geschichtlich festhalten, sondern wir können höchstens sagen: es ist möglich — in unserem Fall aber nicht einmal: es ist wahrscheinlich — dass der unhistorischen Darstellung dieses oder jenes Historische zu Grunde liegt.

Dieses entschiedene Urtheil können wir aber allerdings über die vorliegende Erzählung nur dann fällen, wenn wir den aus seinen Briefen bekannten Charakter des Apostels als Massstab an sie anlegen. Halten wir uns allein an die Darstellung der Apostelgeschichte, so müssten wir uns zwar gleichfalls über Einzelnes, wie namentlich über den Widerspruch zwischen der Partheinahme der Pharisäer für Paulus und ihrem späteren Benehmen verwundern, aber die anstössigsten Punkte liessen sich von hier aus beseitigen. Der Paulus der Apg. kann allerdings von sich sagen: *Φαρισαῖός εἰμι*, denn er ist ja ein ebenso gesetzeseifriger Jude als die pharisäischen Judenchristen in Jerusalem (s. u. und c. 21, 24); er kann im Nothfall selbst behaupten, er werde nur wegen seines Glaubens an die Auferstehung, zunächst freilich an die Auferstehung Jesu, angegriffen, denn der eigentliche Stein des Anstosses, sein Antinomismus, fehlt hier, es ist blosse Verläumdung, dass er die Juden verleite, sich vom Gesetz loszusagen; bei ihm kann man es sich als möglich denken, dass die Pharisäer, welche die Judenchristen überhaupt nicht verfolgt zu haben scheinen, gegen die Sadducäer seine Parthei nahmen. Ist es doch hier keineswegs blos eine Rolle, die Paulus für den Augenblick übernimmt, wenn er sich zwar als messiasgläubigen, aber darum doch nicht minder gesetzestreuen Juden darstellt: auch zwei Jahre später, c. 26, weiss er nichts Anderes von sich auszusagen, und er hat auch in der That, so wie ihn die Apostelgeschichte schildert, keinen Grund dazu. Daraus folgt nun allerdings nicht, dass Paulus wirklich ein Anderer war, als seine Briefe ihn uns zeigen, und dass eine Darstellung, wie die bisher besprochene, geschichtlich sein kann: um so mehr aber, dass dieselbe mit der ganzen Tendenz der Apostelgeschichte auf's Engste zusammenhängt,

und desswegen nicht aus irgend einem zufälligen Missverständniss, sondern nur aus dem ganzen Standpunkt und Charakter dieser Schrift zu erklären ist.

Auf die kurze, aber bedeutungsvolle Erzählung über die Verhandlung vor dem Synedrium folgt c. 23, 11—36 ein episch breiter Bericht von der durch eine jüdische Verschwörung gegen sein Leben veranlassten Abführung des Apostels nach Cäsarea. Die Sache hat an und für sich nichts Unwahrscheinliches, nur muss man sich wundern, wie dem Verfasser alle diese Einzelheiten so genau bekannt sein konnten; wenigstens von dem Briefe des Lysias an Felix, sollte man meinen, werde er keine Abschrift gehabt haben. Zwar findet Meyer, dem auch de Wette beipflichtet, einen Beweis der Aechtheit in der Angabe V. 27, dass Lysias den Paulus den Juden desshalb entrissen habe, weil er erfuhr, dass er ein Römer sei [1]). Durch diese „schlaue Alteration des Thatbestands" wolle der Tribun seinen Fehler verschleiern [2]). Es ist jedoch nicht abzusehen, welcher Vorwurf das Verfahren des Lysias treffen konnte, auch wenn er ganz die Wahrheit sagte. Unsere Schrift sagt allerdings schon 22, 29, als dem Tribun das römische Bürgerrecht des Apostels bekannt wurde, sei ihm bange geworden, weil er ihn fesseln liess. Damit steht aber in grellem Widerspruch, dass er ihm nach V. 30 erst am folgenden Morgen die Fesseln abnimmt. Und auch an sich ist jene Angabe unwahrscheinlich. Lysias war doch nicht verpflichtet, das Bürgerrecht des Paulus zu berücksichtigen, ehe es ihm bekannt war; sobald er aber davon gehört hatte, hatte er das peinliche Verfahren gegen ihn eingestellt. Jene Angabe ist daher ebenso zu beurtheilen, wie die analoge c. 16, 38, und wenn Meyer das Motiv des 27sten Verses richtig errathen haben sollte, so könnten wir darin nur eine Consequenz unsers Verfassers, aber durchaus keinen Beweis für die Treue seiner Darstellung finden.

Die ferneren, gleichfalls weit ausgesponnenen Verhandlungen c. 24—26 bieten mit Ausnahme des bereits besprochenen Berichts über die Bekehrung des Apostels im 26sten Kapitel nicht sehr vielen Stoff zu Bemerkungen. Die Vertheidigungsreden des Paulus, über welche wiederholt (c. 24, 10 ff. 25, 8. c. 26), bald aus-

[1]) Die Auflösung des μαθὼν durch καὶ ἔμαθον scheint in diesem Fall sprachlich unzulässig.

[2]) Ebenso schon Riehm de font. act. apost. S. 111.

führlicher, bald kürzer berichtet wird, drehen sich alle um einen und denselben Punkt: dass er ein getreuer Anhänger der jüdischen Religion sei (24, 14 ff. 25, 8. 26, 4 ff. [1]), und dass es nur der altväterliche Messiasglaube sei, dessen Erfüllung er verkündige (24, 14 f. 26, 6. 22 f.); des eigentlichen Klagepunkts gegen den Apostel, seines Verhältnisses zum Gesetz, geschieht weder von seinen jüdischen Anklägern, noch von ihm selbst in der Vertheidigung Erwähnung — denn auch die unwahre Beschuldigung, c. 24, 6, dass er den Tempel zu entweihen versucht habe, gehört nicht hieher und dient eher dazu, auch das, was mit Wahrheit über sein Verhältniss zum Tempelkultus gesagt werden konnte, zu verstecken. Ebenso regelmässig wiederholt sich die Anerkennung der Unschuld des Apostels in allen Instanzen: nachdem ihm schon Lysias c. 23, 29 das Zeugniss ausgestellt hat, dass ihm keine strafbare Handlung zur Last falle, legt Felix c. 24, 22 dieselbe Ueberzeugung an den Tag [2]); Festus schlägt nicht blos das hinterlistige Gesuch der Juden um ein Verhör in Jerusalem ab [3]), sondern er bestätigt auch nach angestellter Untersuchung wiederholt (25, 18. 25) die früheren günstigen Urtheile über den Apostel; damit diesen heidnischen Zeugnissen auch ein jüdisches nicht fehle, spricht sich Agrippa, dessen Stimme bei seiner Vertrautheit mit den jüdischen Gesetzen (25, 26. 26, 2 f. 26) doppeltes Gewicht hat, in einem bedeutungsvoll an's Ende des ganzen Abschnitts gestellten abschliessenden Gutachten dahin aus, dass abgesehen von der Appellation an den Kaiser der Freilassung des Paulus nichts im Weg stände, und die gesammte Versammlung stimmt mit diesem Urtheil überein. Wenn daher Paulus doch nicht freigegeben wird, und genöthigt ist, an den Kaiser zu appelliren, so liegt der Grund nur in den schlechten Motiven des Eigen-

[1]) Auch diese Stelle war hier anzuführen: die Berufung des Paulus auf seine pharisäische Gesetzesfrömmigkeit hat hier nicht den Zweck, wie Gal. 1, 14. Phil. 3, 5, den Gegensatz seines christlichen Standpunkts gegen den früheren jüdischen hervorzuheben — von diesem Gegensatz ist nichts angedeutet — sondern sie soll zum positiven Beweis davon dienen, dass Paulus fortwährend ein guter Jude sei. Diess erhellt klar aus dem Zusammenhang von V. 5 und 6. Aehnlich werden wir von hier aus auch über c. 22, 3 ff. urtheilen müssen.

[2]) Dass der Aufschub der Entscheidung dem Paulus günstig sein soll, zeigt namentlich V. 23. 26.

[3]) C. 25, 2 ff.; dass sich hier übrigens ganz die gleiche List wiederholt haben soll, welche schon c. 23, 12 ff. gebraucht wird, ist auffallend.

nutzes und der Menschengefälligkeit auf Seiten seiner Richter (c. 24, 26 f. 25, 9), die aber freilich einer höheren Fügung dienen müssen, c. 23, 11. Diese ganze Schilderung eignet sich ohne Zweifel für den Zweck, den Apostel selbst vom Standpunkt des strengen jüdischen Rechts aus schuldlos erscheinen zu lassen, auf's Beste; ob sie aber geschichtlich genau ist, möchten wir trotz mancher aus dem Leben gegriffenen Züge (wie c. 24, 19 die vornehme Unwissenheit des Römers, c. 26, 28 die Antwort Agrippa's auf das Andringen des Paulus) schon desshalb bezweifeln, weil die verschiedenen Reden unserer Schrift auch nach Styl und Darstellung unverkennbar aus einer und derselben Feder geflossen sind, und die paulinischen von der charakteristischen Sprache des Apostels keine Spur zeigen; noch mehr aber freilich, weil es ganz unwahrscheinlich ist, dass bei der Anklage gegen Paulus statt des eigentlichen Klagepunkts, seines Attentats auf das Gesetz seines Volkes, immer nur der Messiasglaube als solcher zur Sprache gekommen sein sollte. Inwieweit die ganze Erzählung von der Gefangenschaft und den Verhören des Apostels unter Felix und Festus durch diese Zweifel berührt wird, lässt sich kaum mit Sicherheit bestimmen. Es kann allerdings auffallen [1], dass Felix und Festus aus dem gleichen Beweggrund, um den Juden einen Gefallen zu thun (χάριν καταθέσθαι), den Paulus gefangen hatten oder in Gefahr bringen (24, 27. 25, 9), wie schon Pilatus aus ähnlichen Gründen die Hinrichtung Jesu bewilligt hatte (vgl. auch Apg. 24, 22. Mt. 26, 18), dass Paulus vor Herodes Agrippa sich zu verantworten hat, wie Jesus vor Herodes Antipas, und mit dem gleichen Erfolge (L. 23, 15. Apg. 26, 31), und in der letzteren Erzählung scheint sich wirklich die gleichmässig bildende Hand unsers Verfassers auch im Ausdruck zu verrathen; sonst aber war ein Benehmen, wie das der beiden Procuratoren, nicht blos als pragmatische Voraussetzung des Erzählers, sondern auch in der Wirklichkeit durch die Verhältnisse zu nahe gelegt, als dass sein wiederholtes Vorkommen befremden könnte: das ist ja überall die Art gewissenloser Beamten, dass sie durch Gefälligkeit auf fremde Kosten die zu beschwichtigen suchen, denen sie sonst gerechten Grund zu Klagen gegeben haben. Jedenfalls würde durch eine unrichtige Vermuthung des Verfassers über die Gründe für die lange cäsareensische Haft des Apostels

[1]) Vgl. B. Bauer Apostelg. 106 f.

die Thatsache dieser Haft selbst, zu deren Fiktion sich keine genügenden Motive finden wollen, nicht umgestossen. Dagegen muss allerdings dahingestellt bleiben, wie es sich mit den einzelnen Verhören, und namentlich mit dem Verhör vor Agrippa verhielt, da diese mit dem doppelten Interesse, wiederholte Vertheidigungsreden und freisprechende Urtheile zu berichten, zu eng zusammenhängen.

6. Paulus auf dem Wege nach Rom und in Rom.

Der Reisebericht des 27sten und 28sten Kapitels gehört zwar unstreitig zu den ältesten Bestandtheilen der Apostelgeschichte, aber doch hat sich auch in ihm allen Anzeichen nach einiges Unhistorische eingeschlichen. Das zwar ist nicht unglaublich, dass Paulus, trotz seiner Untersuchungshaft, durch die Macht seiner Persönlichkeit das Ansehen erlangte, mit welchem er in diesem Bericht auftritt (c. 27, 10. 21 ff. 33), und auch die Traumerscheinung V. 23 ff. lässt sich natürlich erklären: Paulus konnte im Gedanken an die Bedeutung seiner Reise um seine und seiner Genossen Rettung gefleht haben, und die feste Zuversicht der Erhörung konnte sich ihm zu der Traumerscheinung gestalten; dass ihr auch der Erfolg entsprach, ist keineswegs undenkbar. In der Bemerkung des 33ten Verses, dass der Centurio den Plan zur Tödtung der Gefangenen aus Rücksicht auf Paulus verhindert habe, möchte man eine etwas einseitige Auslegung vermuthen; human, wie dieser erscheint (V. 3), musste er auch um der übrigen Gefangenen willen einer so unnöthigen Grausamkeit in den Weg treten, und wenn man einerseits sagen kann, es möge doch das Interesse für Paulus sein nächster und hauptsächlichster Beweggrund gewesen sein, so lässt sich andererseits auch die Möglichkeit nicht abweisen, dass jener kurze Beisatz, der ohne allen Nachtheil für Construction und Zusammenhang fehlen könnte, dem ursprünglichen Bericht erst von späterer Hand beigefügt sei, um auch dadurch den Eindruck in's Licht zu stellen, welchen der Apostel selbst auf den Römer, dessen Gefangener er war, gemacht hatte. Bestimmter möchten wir diess von einigen Zügen der Erzählung c. 28, 1—10 vermuthen. Könnte man sich auch den Vorfall mit der Otter, V. 3, den unser Verfasser freilich als ein Wunder betrachtet wissen will, für sich genommen so erklären, dass dem Paulus entweder eine wirklich giftige Schlange an

die Hand kroch, ohne ihn doch zu beissen, oder dass eine nicht giftige Otter von den Umstehenden für eine giftige gehalten wurde, so ist doch die Angabe des 6ten Verses, die Eingeborenen haben den Apostel, als ihm der voraussetzliche Otternbiss nichts schadete, für einen Gott gehalten, zu sehr im Wunderstyl unsers 14ten Kapitels (V. 11), als dass uns nicht bei derselben ähnliche Bedenken aufsteigen müssten, wie dort. Das ist doch nicht der nächste Gedanke, wenn ein vermeintlich von einer giftigen Otter Gebissener davonkommt, dass er ein übermenschliches Wesen sei, und so weit mussten wohl die Melitenser die bei ihnen einheimischen Schlangen kennen, um zu wissen, dass es neben den giftigen auch nicht giftige Ottern gebe. Mag es daher auch mit der übrigen Erzählung seine Richtigkeit haben, so enthält doch die Bemerkung V. 6 wahrscheinlich einen unhistorischen Zusatz. Noch entschiedener trägt die Heilung des kranken Vaters von Publius, V. 8, diesen Charakter, besonders wenn wir die weitere Angabe hinzunehmen, dass auch alle übrigen (οἱ λοιποὶ) Kranken auf der Insel von dem Apostel geheilt worden seien — eine Versicherung, welche so auffallend an sonstige übertreibende Schilderungen der apostolischen Wunderthätigkeit (c. 2, 43. 5, 15 f. 19, 11 f.) erinnert, dass wir über sie nur das gleiche Urtheil werden fällen können, wie über jene.

An den Bericht über die Reise des Apostels von Jerusalem nach Rom schliesst sich in der Erzählung von seiner Verhandlung mit den angesehensten Mitgliedern der römischen Judenschaft c. 28, 16 ff. der letzte Abschnitt unserer Schrift an. Mussten wir aber ihre bisherige Darstellung mit mehr oder weniger misstrauischem Blick betrachten, so können wir dieses Misstrauen auch bei diesem letzten nicht aufgeben. Was in demselben befremdet, ist zunächst das Benehmen des Paulus selbst. Kaum in Rom angekommen, beruft er die Angesehensten unter den Juden zu sich, um ihnen zu sagen, dass er weder wegen eines Vergehens gegen das jüdische Volk und Gesetz, noch auch als Ankläger seines Volks vor Gericht stehe, sondern einzig und allein wegen seines gut jüdischen Messiasglaubens; nachdem er sich sodann mit einer grösseren Anzahl seiner Volksgenossen einen ganzen Tag lang besprochen und sie für das Christenthum zu gewinnen versucht hat, verabschiedet er sich von ihnen mit der Erklärung: da das jüdische Volk in seiner Verstocktheit vom messianischen Heil nichts wissen wolle, so werde es den Heiden zugewendet werden. Lässt

sich wohl von Paulus, so wie wir diesen sonst kennen, annehmen, dass er wirklich ein solches Verfahren einhielt? Von dem Paulus der Apostelgeschichte allerdings, aber von dem historischen Paulus wohl schwerlich. Wenn wir den Bericht unserer Schrift unbefangen in's Auge fassen, so ergiebt sich für die Besprechung mit den Juden ein doppelter Zweck: der Apostel will theils die üble Meinung, welche sie von ihm als einem Feind des Gesetzes haben konnten, widerlegen, theils bei ihnen zuerst mit der evangelischen Verkündigung einen Versuch machen, gemäss seinem Grundsatz (c. 13, 45), auf den auch V. 28 deutlich hinweist, sich immer erst an die Juden zu wenden, und nur wenn sie das Evangelium verschmähen, an die Heiden. Werden wir es aber weiter unten noch unwahrscheinlich finden müssen, dass er wirklich diesem Grundsatz gemäss verfahren sein sollte, so passt auch der Eifer, sich vor den Juden zu rechtfertigen, selbst noch ehe er die Christengemeinde etwas näher kennen gelernt haben kann, nach welcher er sich doch im Römerbrief (1, 11 ff.) so sehr sehnt, weit besser für den Judenchristen, welchem Alles daran liegt, den Ruf der Rechtgläubigkeit bei seinen Volksgenossen nicht zu verlieren, als für einen Mann, der sich eines so tiefgehenden Gegensatzes gegen den jüdischen Standpunkt bewusst war, wie Paulus. Mit welchem Gewissen hätte dieser versichern können, dass er den *ἔθη πατρῷα*, den mosaischen Institutionen [1], in nichts zuwidergehandelt habe? er, dessen ganze Thätigkeit auf nichts Anderes ausgieng, als diese Institutionen durch den Glauben an Christus zu verdrängen, dessen ganzes religiöses Bewusstsein in der Aufhebung des Gesetzes durch's Evangelium seinen Mittelpunkt hatte?

Ist aber dieses Benehmen des Paulus unbegreiflich, so ist das der Juden fast noch weniger zu begreifen. Sie kommen nicht nur zweimal zu ihm in seine Wohnung, und hören einen ganzen Tag lang seinen Reden zu, sondern V. 21 bezeugen sie ihm ausdrücklich: *ἡμεῖς οὔτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδεξάμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας, οὔτε παραγενόμενός τις τῶν ἀδελφῶν ἀνήγγειλεν ἢ ἐλάλησέ τι περὶ σοῦ πονηρόν.* Ja nicht genug, dass sie von ihm nichts Nachtheiliges gehört haben, auch vom Christenthum im Ganzen scheinen sie noch gar nichts Näheres zu wissen: *ἀξιοῦμεν παρά*

[1]) Vgl. über diese Bedeutung des Ausdrucks c. 6, 14. 15, 1. 21, 21, auch 16, 21.

σου ἀκοῦσαι ἃ φρονεῖς, περὶ μὲν γὰρ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστόν ἐστιν ἡμῖν, ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται. So spricht man doch nicht von einer Erscheinung, die man seit Jahren vor Augen hat, über die man durch unmittelbare Berührung unterrichtet ist. Wenn daher die römischen Juden so reden, so setzt das voraus, es sei ihnen nur durch ein unbestimmtes Gerücht von der Christensekte etwas zu Ohren gekommen. Dass dem freilich wirklich so gewesen sei, haben auch solche Ausleger, welche der Glaubwürdigkeit unserer Schrift nicht zu nahe treten wollen, so unwahrscheinlich gefunden, dass sie sich das Vorgeben der Juden nur als eine Verstellung zu erklären wussten [1]. Aber was wäre der Zweck dieser Verstellung? Schneckenburger glaubt, sie haben sich dadurch den Schein grösserer Unbefangenheit geben wollen. Allein sich diesen Schein zu geben, hatte für sie gar kein besonderes Interesse, und wenn auch, so war dazu jene Lüge gar nicht nöthig. Es hätte ja vollkommen genügt, dem Paulus zu erklären, dass sie sich zwar bis jetzt von der Wahrheit des Christenglaubens nicht haben überzeugen können, dass sie aber geneigt seien, Belehrung anzunehmen; statt dass sie, nach dieser Auffassung, ihre Bekanntschaft mit dem Apostel mit einer Unwahrheit eröffnen, die viel zu handgreiflich war, um nicht sogleich von ihm durchschaut zu werden. Aber offenbar behandelt unser Verfasser jenes Vorgeben der Juden nicht im Geringsten als unwahr. Es ist ihnen ja so Ernst damit, dass sie eben desshalb einen Tag zur Besprechung mit Paulus verabreden, um von ihm zu erfahren, was sie bis jetzt noch nicht wissen, wie es sich eigentlich mit der Lehre der Christen verhalte, und der Apostel seinerseits geht gleichfalls mit einem Ernst auf die Sache ein, welcher deutlich genug zeigt, dass er der Angabe der Juden vollen Glauben schenkt. Und was wenigstens ihre Aussage über den Apostel betrifft, so stimmt ja diese nach der Darstellung unserer Schrift mit dem Thatbestand vollkommen überein. Sagt denn dieser nicht auch von sich selbst, er habe sich an dem jüdischen Volk und Gesetz in keiner Hinsicht vergangen? Erscheint er nicht durchweg in unserer Schrift als ein treuer Beobachter des Gesetzes? Ist demnach das Zeugniss, welches ihm in Rom ausgestellt wird, etwas Anderes, als die förmliche Bestätigung dieses Sachverhalts durch den eigenen Mund der Juden, mittelbar selbst der Jerusalemiten, die Wiederholung

[1] Schneckenburger S. 86.

des Urtheils, welches ein Lysias, Felix, Festus, Agrippa, sogar die rechtgläubige Parthei des Synedriums, bereits über ihn ausgesprochen hat? Und können wir nach Allem dem zweifeln, dass unser Verfasser diese Aussage, dann aber nothwendig auch die mit ihr zusammenhängende des 22sten Verses, als strenge Wahrheit betrachtet wissen will? Dass sie diess freilich auch wirklich sei, können wir nicht zugeben. Was zuerst die Voraussetzung betrifft, dass die römischen Juden von der Christensekte noch nichts Näheres gehört haben, so ist diess unter den damaligen Umständen ganz undenkbar. Wir wissen aus dem Römerbrief, dass schon seit Jahren eine nicht unbedeutende Christengemeinde in Rom bestand, eine Gemeinde, von der Paulus Röm. 1, 8 sagt, dass ihr Glaube aller Orten (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ) gepriesen werde. Wir sehen ferner aus der gleichen Urkunde, dass diese Gemeinde, selbst wenn ihre Mitglieder der Abstammung nach grösserentheils Heidenchristen gewesen sein sollten, doch jedenfalls einen sehr bedeutenden judenchristlichen, und einen noch bedeutendern judaisirenden Bestandtheil in sich hatte [1]), woraus sich von selbst ergiebt, dass sie nicht ausser Verbindung mit der römischen Judenschaft gewesen sein kann. Wie? und von einer solchen Gemeinde sollte den angesehensten Mitgliedern der römischen Judenschaft gar nichts weiter bekannt gewesen sein, als dass ihrer Lehre allenthalben widersprochen werde? Was auch ausser Rom alle Welt wusste, das sollten sie allein, die es unter den Nächsten angieng, nicht gewusst haben? Nur zwei Jahre später war die neronische Christenverfolgung, bei deren Gelegenheit Tacitus bezeugt, dass die angeblichen Schandthaten der Christen in Rom im Munde des Volks waren. „Wie ist es möglich, müssen wir mit Baur (S. 370) fragen, das zwei Jahre früher das Christenthum in Rom noch so unbekannt war, wie wir nach der Erzählung der Apostelgeschichte annehmen müssten, oder wie ist es möglich anzunehmen, nur die Juden haben nicht gewusst, was doch sonst Jedermann in Rom wissen konnte?" Olshausen's Auskunft, dass sich in Folge der Judenverfolgung unter Claudius die römischen Christen von den Juden getrennt haben mögen, und dass wohl die neu Eingewanderten von den Letztern mit der Existenz einer

[1]) M. s. besonders c. 9—11. c. 7, 1 ff. und Baur's Untersuchung über den Zweck des Römerbriefs, Paulus S. 234 ff. auch Schneckenburger a. a. O. S. 89 ff.

Christengemeinde in Rom unbekannt geblieben seien, ist von Baur a. a. O. zur Genüge widerlegt worden. Umgekehrt meint Kling [1]; in Folge der Unruhen, welche das Christenthum früher unter ihnen veranlasste, und durch welche das Edikt des Claudius herbeigeführt wurde, haben die Juden den Verkehr mit den Christen abgebrochen. Aber dann würden sie weder der Einladung des Paulus Folge geleistet haben, noch könnten sie sich gegen ihn so äussern, wie sie thun: sie reden ja, wie wenn sie von den Christen noch gar nichts Näheres wüssten, wie konnten sie diess, wenn eben der Lehrstreit mit den Christen sie bestimmt hatte, sich von ihnen zurückzuziehen? Nicht mehr hat Neander's (S. 497) Bemerkung auf sich, in einer so grossen Stadt habe das Dasein der christlichen Gemeinde den reichen Juden wohl entgehen können, besonders da der Hauptstamm dieser Gemeinde Heiden waren, und da sich jene reichen Juden wohl um andere Dinge mehr bekümmert haben mögen, als um religiöse. War die Stadt Rom gross, so war auch die Christengemeinde nicht klein; selbst dem heidnischen Volke war ihr Dasein bekannt, um wie viel mehr den *πρώτοις τῶν Ἰουδαίων*! denn dass sich diese um religiöse Dinge nicht viel kümmerten, davon beweist ja schon ihr zweimaliger Besuch bei dem Apostel und ihre tagelange Unterredung mit ihm das Gegentheil, und dass die Christengemeinde mit den Juden derselben Stadt im Verkehr stand, ist bereits gezeigt worden; auch ohne das hatte sie aber wenigstens so viel Interesse für diese, um nicht ignorirt zu werden. Oder ist etwa in unserer Zeit auch nur die kleinste deutschkatholische Gemeinde den Katholiken derselben Stadt unbekannt geblieben, und hatte nicht eine zahlreiche Christengemeinde in Rom eine ganz andere Bedeutung für das Judenthum, als alle deutschkatholischen Vereine zusammen für den heutigen Katholicismus?

Ebenso unglaublich ist es, dass die Juden, nach V. 21, über Paulus selbst von Judäa aus nichts Nachtheiliges gehört haben sollten. Der Mann, welcher seit Jahrzehenden am Sturz des Judenthums arbeitete, welcher der verhassten Christensekte vom Orient bis an die Grenzen des Occidents unzählige Anhänger gewonnen hatte, welcher aller Orten mit den Juden im Streit lag, und auf Tod und Leben von ihnen bekämpft wurde — dieser Mann war ein viel zu wichtiger Gegner, als dass den Juden der

[1]) Theol. Studien und Kritiken 1837, 2, 302 ff.

Weltstadt sein Name nicht schon längst, und sofern sich ihre Glaubensgenossen über ihn äusserten, natürlich im ungünstigsten Sinn hätte bekannt sein müssen. Nun heisst es hier freilich nur, es sei ihnen aus Judäa nichts Schlimmes von ihm berichtet worden. Aber theils zeigt V. 22, dass sie nach der Meinung unsers Verfassers auch überhaupt von ihm nichts wissen, und dass Judäa hier nur desshalb ausdrücklich genannt ist, weil auch schon das Vorhergehende den Angriff auf den Apostel, welcher sich ja mit dem Judenthum im Ganzen in keinem Gegensatz befinden soll, nur von den palästinensischen Juden hat ausgehen lassen; theils ist auch jene beschränktere Aussage höchst unwahrscheinlich. Man sagt zwar (Meyer z. u. St.), die Synedristen haben vor der Appellation des Paulus keinen Anlass gehabt, über ihn nach Rom zu berichten, da sie in Palästina selbst mit ihm fertig zu werden hoffen konnten, nach derselben dagegen wohl keine Gelegenheit mehr, da die Schifffahrt nach c. 27, 9 schon geschlossen gewesen sei, man hat selbst gemeint [1]), die Palästinenser hätten ihren Hass gegen Paulus (den von ihnen auf Leib und Leben Angeklagten!) absichtlich verheimlicht, um ihn leichter verderben zu können. Aber bedurfte es denn eines officiellen Berichts, um die römische Judenschaft von den Vorfällen in Palästina in Kenntniss zu setzen? Es ist bekannt, welcher lebhafte Verkehr zwischen den Provinzialhauptstädten und Rom stattfand, welche ausgebreiteten Beziehungen die Religion, der Handel, die politischen Verhältnisse zwischen Rom und Jerusalem bildeten, wie neben den zahllosen Privatverbindungen auch fast beständig politische Agenten der jüdischen Fürsten und der Priesterschaft in Rom waren. Waren doch gerade während der Zeit, als Paulus zu Cäsarea in Haft sass, die Angesehensten der cäsareensischen Juden mit einer Klage gegen den Procurator Felix nach Rom gekommen (Jos. Ant. XX, 8, 9). Und dennoch sollten die *πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων* in Rom während der drei Jahre, die seit der Gefangennehmung des Apostels verflossen waren, von den Dingen, die sich in ihrem Vaterlande zugetragen hatten, von der Gefangennehmung und wahrscheinlichen Verurtheilung ihres gehasstesten und gefährlichsten Glaubensfeindes kein Wort gehört haben, und wir sollten uns bei Meyer's Bemerkung beruhigen können: „der Fall, dass den römischen Juden durch Privatkorrespondenz oder Reisende üble Nach-

[1]) Lange ap. Zeit. I, 106.

richten über Paulus zugekommen wären, sei zufällig nicht eingetreten?" [1]) *Credat Judaeus Apella!* Das Ungeschichtliche unsers Berichts liegt klar vor Augen, nur wird es sich auch in diesem Fall nicht auf die einzelnen Züge beschränken lassen, an denen es zunächst zum Vorschein kommt; wenn vielmehr einerseits das ganze Benehmen des Paulus, andererseits das der Juden unwahrscheinlich war, so verliert auch die Zusammenkunft beider, welche sich nur aus diesem ihrem gegenseitigen Verhalten erklärt, ihren Boden, und so natürlich es ist, dass Paulus in Rom unter Anderem auch mit seinen Volksgenossen in Berührung kam, und eine Einwirkung auf sie versuchte, so wenig werden wir doch die feierliche Verhandlung mit den Häuptern der römischen Judenschaft, welche gleich nach seiner Ankunft eröffnet worden sein soll, für geschichtlich halten können.

7. Die Lehre und der öffentliche Charakter des Paulus nach der Darstellung der Apostelgeschichte.

Nachdem wir im Bisherigen die Erzählungen unserer Schrift über den Apostel Paulus im Einzelnen in Betracht gezogen haben, liegt uns zum Schlusse noch ob, die vereinzelten Züge seiner Schilderung in ein Gesammtbild zusammenzufassen, und es mit der Selbstdarstellung des Apostels in seinen Briefen zu vergleichen.

Beginnen wir mit der Seite, welche sich dieser Vergleichung am Unmittelbarsten darbietet, mit der Lehre des Apostels, so versprechen seine zahlreichen Reden in der Apostelgeschichte hinreichenden Stoff für ihre Feststellung. Sehen wir jedoch näher zu, so werden wir uns in dieser Erwartung grossentheils getäuscht finden. Von jenen Reden sind die des 22sten, 24sten und 26sten Kapitels nebst den kürzeren Aeusserungen c. 23, 6. 25, 8 apologetischen Inhalts; ebenso, nach dem früher Erörterten, die milesische Rede, c. 20; es bleiben mithin nur die zwei Missionsreden im pisidischen Antiochia, 13, 16—41, und in Athen, 17, 22—31, nebst der kurzen Ansprache an die Lystrenser 14, 15—17, dem summarischen Bericht über die Verhandlungen mit den Juden in Thessalonich (17, 3), und dem ausführlicheren über die Besprechung mit den römischen, übrig. Schon dieses Zurücktreten der Lehrrede gegen die Selbstvertheidigung hat Schneckenburger (S. 128) mit Recht bezeichnend gefunden. In der

[1]) Aehnlich Thiersch d. Kirche im ap. Zeit. 178. Baumgarten II, b, 496.

Wirklichkeit muss doch die Darstellung der Heilslehre, die Auseinandersetzung und Rechtfertigung des Eigenthümlichen, was die paulinische Auffassung derselben bezeichnet, den Hauptinhalt der apostolischen Vorträge gebildet haben, und es kann sich in dieser Beziehung mit den Reden im Wesentlichen nicht anders verhalten haben, als mit den Briefen, von denen uns namentlich der Römerbrief zeigt, wie Paulus mit solchen sprach, denen seine Lehre noch neu war. Wenn unser Verfasser davon so wenig, über Vertheidigungsreden dagegen, welche zum Theil gar nichts Eigenthümliches darbieten, so ausführlich berichtet, so erhalten wir schon dadurch ein schiefes Bild von dem Wirken des Apostels, seine dogmatische Bedeutung wird über Gebühr zurückgestellt. Gehen wir sofort auf den Inhalt seiner Lehrvorträge näher ein, und fassen wir hiefür zunächst die zwei grösseren, zu Antiochien und zu Athen, in's Auge, so scheint uns der Verfasser in jeder von beiden ein Muster für eine ganze Gattung paulinischer Lehrreden vorlegen zu wollen: in Athen hat der Apostel ausschliesslich eine hellenische, in Antiochien eine jüdische Zuhörerschaft; die Reden, welche er an diesen beiden Orten hält, repräsentiren die Missionspredigt des Apostels überhaupt, jene den Heiden, diese den Juden gegenüber. Weder die eine noch die andere entspricht jedoch den Erwartungen, welche wir uns von den Lehrvorträgen des Paulus machen müssen. Ueber die athenische Rede, deren Authentie uns schon oben aus andern Gründen zweifelhaft wurde, urtheilt Schneckenburger (S. 129) vollkommen richtig: es liege in ihr ebenso wenig, als in der lystrensischen, etwas eigenthümlich Paulinisches, es sei denn die grossartige Auffassung des Heidenthums selbst; beide Reden könnte auch ein solcher gehalten haben, der in der christlichen Heilslehre mit dem Apostel nicht übereinstimmte, ja mit Ausnahme der ganz letzten Worte in der atheniensischen ein liberaler tiefsinniger Jude. In beiden ist es nur der Monotheismus, welcher sich dem Polytheismus, nicht das Erlösungsbedürfniss und Erlösungsbewusstsein, welches sich dem heidnischen Sünden- und Weltleben entgegenstellt; von der paulinischen Auffassung des Christenthums, wie sie sich z. B. im Römerbrief auch dem Heidenthum gegenüber ausspricht, von dem Zurückgehen auf die sittliche Wurzel der Religion, findet sich nichts in diesen Reden, selbst der Messiasglaube wird darin nur einmal (17, 31) im Vorübergehen berührt. Die antiochenische Rede lässt allerdings nicht blos die allgemein

christliche, sondern auch die paulinische Lehre deutlicher hervortreten. Aber wie leise und unverfänglich, selbst für den Juden, ist doch auch hier der eigentliche Gehalt der letzteren angedeutet! Nachdem Paulus ausführlich von der früheren Leitung des israelitischen Volks, von dem Täufer Johannes, von der Hinrichtung und Auferstehung Jesu gesprochen, und seine Messianität aus dem A. T. erwiesen hat, fügt er V. 38 f. hinzu: *Γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται· καὶ ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* Damit wird aber die Glaubensgerechtigkeit nicht bestimmt an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit gesetzt, sondern sie kann ebensogut auch als eine blosse Ergänzung derselben, in dem synergistischen Sinn des Judenchristenthums [1], gefasst werden [2]. Wer die paulinische Lehre von der Rechtfertigung und dem Gesetz nicht vorher kennt, würde sie gewiss aus dieser flüchtigen Andeutung nicht abnehmen. Diess ist aber überdiess die einzige Stelle in allen den Reden, welche die Apostelgeschichte dem Paulus in den Mund legt, worin überhaupt eine Hinweisung auf seine Lehre zu finden ist. In allen seinen übrigen Aeusserungen treffen wir ausnahmslos nur dieselbe Ankündigung des Auferstandenen, dieselbe alttestamentliche Beweisführung für die Messianität Jesu, wie in den Reden eines Petrus. Nur über diese Frage disputirt Paulus c. 17, 2 f. mit den Juden, indem er aus der Schrift darthut, *ὅτι τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς, Ἰησοῦς*, nur hierüber verhandelt er c. 28, 23 einen Tag lang in Rom, *πείθων αὐτοὺς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἀπό τε τοῦ νόμου Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν*, nur hieran erinnert er die ephesinischen Gemeindevorsteher, wenn er c. 20, 21 die Lehre, welche er verkündigte, ohne etwas vorzuenthalten, in der *μετάνοια εἰς τὸν θεὸν* und der *πίστις εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν* zusammenfasst, und kaum

[1] Jak. 2, 22: *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ.*

[2] Der nächste Sinn der Worte *ἀπὸ πάντων* u. s. w. kann immer nur der sein: die Christusgläubigen erhalten Vergebung für dasjenige, wofür ihnen das Gesetz keine Vergebung verschaffen konnte. Diess kann nun allerdings heissen: sie erhalten die Vergebung für alle Sünden, da ja sie alle unter dem Gesetz nicht vergeben werden konnten, durch den Glauben, es kann aber auch besagen: sie erhalten diese Vergebung für den Theil ihrer Sünden, wofür das Gesetz keine gewährte.

eine leise Färbung des Ausdrucks (*εὐαγγέλιον τῆς χάριτος* V. 24) ruft dem Kundigen die paulinische Auffassung der Heilslehre in's Gedächtniss. Dass der Apostel in seinen Erklärungen vor dem Synedrium (23, 6), vor Felix (24, 14), vor Festus (25, 8), vor Agrippa (26, 19—23) gleichfalls keinen anderen Gesichtspunkt festhält, haben wir zum Theil schon früher gesehen. In allen diesen Aeusserungen weist Paulus jede feindselige Beziehung seiner Lehre zum Mosaismus ab, und versichert, dass es sich zwischen ihm und den Juden durchaus nur um die Messianität Jesu, um die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in seinem Tod und seiner Auferstehung handle (vgl. besonders 26, 22); wogegen ausser seiner Polemik gegen die Gültigkeit des Gesetzes auch die Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben nicht undeutlich verläugnet wird, wenn er c. 26, 20 den Inhalt seiner Vorträge dahin angiebt: *ἀπήγγειλον μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας.* Diese *μετάνοια*, dieses *ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν*, welches in einer veränderten **Handlungsweise** besteht, erinnert weit mehr an die Busspredigt des Täufers und die von ihm verlangten *καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας*[1]), oder an das *μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε* des Petrus (3, 19 vgl. V. 26; c. 2, 38; 5, 31), als an die Lehre des Paulus vom Glauben und von der Umschaffung des innern Menschen, welcher selbst das Wort *μετάνοια* fremd ist[2]). Wie wenig aber auch durch den schwachen Anklang an die paulinische Lehrweise in der Rede des 13ten Kapitels der wirklich paulinische Charakter dieser Rede und der ganzen von unserer Schrift dem Paulus in den Mund gelegten Lehre verbürgt wird, diess erhellt schon aus dem Umstand, dass der Petrus der Apostelgeschichte in seinen Reden ganz ebenso weit geht, wie Paulus: von der Sündenvergebung ist bei jenem öfter die Rede, als bei diesem (s. c. 2, 38. 3, 19. 4, 12. 5, 31. 10, 43), und wenn es Paulus ausspricht, dass die Juden durch's Gesetz nicht vollständig gerechtfertigt werden können, so erklärt Petrus 15, 10 das Gesetz

1) L. 3, 8, wo zur vollständigen Erinnerung an unsere Stelle auch das *ποιεῖν* nicht fehlt; ebenso findet sich das *ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν* in Beziehung auf Johannes L. 1, 16: *πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν.*

2) Paulus gebraucht dieses bei ihm überhaupt seltene Wort nie von der Annahme des christlichen Glaubens, sondern nur von der sittlichen Besserung; s. Röm. 2, 4. 2 Kor. 7, 9 f. 12, 21.

für eine Last, welche weder sie selbst, noch ihre Väter, zu tragen vermocht haben, und ebendaselbst bekennt er sich zu dem Grundsatz, dass Heiden und Juden gleicher Weise durch die Gnade gerettet werden. Noch deutlicher geht aber jener Sachverhalt aus der von Schneckenburger[1]) und Baur (101 f.) nachgewiesenen Verwandtschaft der antiochenischen Rede mit denen des ersten Theils hervor, welche schon diese Gelehrten zu dem Urtheil veranlasst hat, sie sei nur ein Nachklang von denen des Petrus und Stephanus. Nach diesem Nachweis kann nicht mehr angenommen werden, dass wir im 13ten Kapitel etwas Anderes haben, als ein freies Erzeugniss des Erzählers[2]). Verhält es sich aber so mit der Rede, welche noch am Ehesten eine paulinische Färbung hat, so wird es sich mit den übrigen nicht anders verhalten. Wie könnten wir auch glauben, dass der Apostel in seinen Lehrvorträgen seines ganzen theologischen Systems so völlig vergessen haben sollte, wie diess nach der Darstellung unserer Schrift der Fall gewesen sein müsste, dass von allen den Ideen, welche den Angelpunkt seiner religiösen Ueberzeugung bilden, von der allgemeinen Sündhaftigkeit, der Rechtfertigung durch den Glauben, ohne Verdienst der Werke, dem Aufhören des Gesetzes, in allen den Reden, über welche unsere Schrift berichtet, gar nichts, bis auf einen oder zwei halbverständliche Anklänge, vorgekommen sein

[1]) Schneckenburger a. a. O. S. 130: „Diese Rede ist nur ein Wiederhall der Vorträge des Petrus und Stephanus. Dieselbe Verherrlichung der jüdischen Ahnen in der Einleitung (13, 17—22 vgl. 7, 2 ff.); der Messias ist Davids Sohn (13, 23—26 vgl. 3, 13 ff.), von Johannes bezeugt. Sein Verwerfen von den Juden zu Jerusalem aus Unwissenheit erfüllt den göttlichen Rathschluss (13, 27 ff. 3, 14 ff.). Darum wird den Auswärtigen jetzt das Heil angeboten (13, 26 vgl. 3, 26). Die, die mit ihm lebten, sind Zeugen seiner Auferstehung (13, 31 ff. 1, 22). Die alttestamentliche Beweisführung (13, 34—38 vgl. 2, 25—32), welche ausdrücklich zeigt, dass eine Psalmstelle nicht von David gelten könne, sondern von Christus; die Ermahnungen und Drohungen — ganz wie bei Petrus (13, 40 vgl. 2, 19 ff.). Vergegenwärtigen wir uns die sonst bekannte Lehrweise des Paulus, so können wir nicht umhin, es auffallend zu finden, dass Paulus hier, wie Petrus im ersten Theil, allen Nachdruck legt auf die Auferstehung, nicht auf den Tod, ja dass er die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, wo nicht geradehin von der Auferstehung ableitet, doch mit der Messianität überhaupt, die ihm eben durch die Auferstehung bezeugt ist, in Zusammenhang bringt.“

[2]) Denn dass Paulus selbst seine Rede der viele Jahre vorher von ihm gehörten Vertheidigungsrede des Stephanus nachgebildet habe (Heinrichs Comm. 388. Riehm de font. act. ap. 57. 196), diess wird wohl Niemand glaublich finden.

sollte? wie vollends, dass wahr sein sollte, was ihn die Apostelgeschichte so wiederholt und nachdrücklich versichern lässt (c. 23, 6. 24, 14. 25, 8. 26, 22 f. 28, 17. s. o.), dass er dem mosaischen Gesetz in keiner Beziehung entgegentrete, dass er fortwährend ein rechtglaubiger Jude, ein Pharisäer sei? Wie völlig in allen diesen Beziehungen der eigentliche Kern der paulinischen Lehre in unserer Schrift nicht blos verschwiegen, sondern auch in judaistischem Sinn verändert wird, liegt am Tage.

Was Paulus in den eben angeführten Stellen von sich behauptet, was Jakobus c. 21, 24 mit seiner Beistimmung von ihm aussagt, was selbst seine jüdischen Gegner stillschweigend bekennen müssen (c. 28, 21 s. o.), dass er ein treuer Befolger des Gesetzes sei, das bestätigt nach der Darstellung der Apg. sein ganzes Verhalten. Fassen wir zunächst sein persönliches Benehmen in's Auge, so hat unser Verfasser nicht unterlassen, durch manche kleinere Züge hierauf aufmerksam zu machen. Dahin gehören vor Allem die wiederholten Reisen nach Jerusalem. Man pflegt diesen Reisen verschiedene anderweitige Zwecke unterzulegen, welche mit dem apostolischen Wirken des Paulus enger zusammenhängen. Allein wenn dieser c. 18, 21 selbst die lockende Gelegenheit zu einer erfolgreichen Wirksamkeit in Ephesus vorbeigehen lässt, nur weil er um jeden Preis das nächste Fest in Jerusalem zubringen will [1]), wo er ausser dem Festbesuche, nach dem Schweigen unserer Schrift zu schliessen, nicht das Geringste zu thun hat [2]), wenn er sich ebenso später, c. 19, 21 mitten unter seine ephesische Wirksamkeit hinein vornimmt, nach Jerusalem zu reisen, ohne dass einer bestimmten Veranlassung zu dieser Reise erwähnt wäre, wenn er sodann c. 21, 6. 16 zwar das Passahfest, an welchem ein frommer Jude nicht reisen mochte, noch in Philippi zubringt, dann aber an dem mehrjährigen Schauplatz seines Wirkens, den er nie mehr betreten sollte (V. 25),

[1]) *Δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα.* Für die Aechtheit dieser Worte, welche Meyer und de Wette mit Recht vertheidigen, spricht auch ihre wahrscheinliche Benützung in den clementinischen Recognitionen, s. o. S. 60.

[2]) V. 22: *Καὶ ἀνήχθη ἀπὸ τῆς Ἐφέσου· καὶ κατελθὼν εἰς Καισάρειαν, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν.* Diese Worte, so unmittelbar an V. 21 angeknüpft, können doch nur den Eindruck machen, dass über den Zweck und Erfolg der Reise desshalb nichts weiter beigefügt ist, weil dieser eben nur der im 21sten Vers bezeichnete war.

an Ephesus vorübereilt, nur um das Pfingstfest in Jerusalem nicht zu versäumen, wenn er c. 24, 11. 17 mit dürren Worten sagt, er sei nach Jerusalem gekommen, um anzubeten und zu opfern, — wenn unsere Schrift so wiederholt und unverkennbar andeutet, wie sie jene Reisen verstanden wissen wolle, so werden auch wir dieselben in ihrem Sinn nicht anders auffassen dürfen, sondern unsere frühere Beistimmung zu Schneckenburger's Bemerkungen über unsere Darstellung auch hier wiederholen müssen. Nun haben wir uns aber nicht allein davon überzeugt, dass Paulus bei seiner letzten Reise einen andern, von der Apg. verschwiegenen Zweck hatte, und dass er zu derselben nicht schon in Ephesus, wie sie es darstellt, fest entschlossen gewesen sein kann, sondern wir wissen auch von unserer Untersuchung über das sog. Apostelconcil her, dass die Darstellung des Galaterbriefs für den Besuch in Jerusalem, welchen unser 11tes Kapitel erzählt, keinen Raum lässt. Nicht anders können wir aber auch über die Reise des 18ten Kapitels urtheilen. Dass sie im Galaterbrief nicht erwähnt wird, ist allerdings noch nicht entscheidend; es lässt sich nicht beweisen, dass Paulus alle jerusalemitischen Reisen, welche er bis zur Abfassung des Briefs gemacht hatte, sondern nur, dass er alle diejenigen aufzählen wollte, welche der entscheidenden Anerkennung seiner Selbständigkeit durch die Jerusalemiten, c. 2, 1 ff., vorangiengen; möglich wäre auch, dass er im Sinn hatte, noch eine weitere Reise namhaft zu machen, und sie nur über den Erörterungen des 2ten Kapitels aus den Augen verlor. Dagegen ist der Bericht der Apostelgeschichte über jene Reise selbst von der Art, dass ihre Geschichtlichkeit zweifelhaft erscheinen muss. Der Zweck der Reise, ein jüdischer Festbesuch, stimmt schlecht zu der Denkweise des Apostels, nur den judenchristlichen Lesern unserer Schrift mochte er sich empfehlen [1]; dass Paulus um dieses Zweckes willen den Wirkungskreis versäumt haben soll, der sich ihm in Ephesus eröffnete, zeigt zwar, wie viel ihm an jenem frommen Zweck lag, ist aber ebendesshalb nicht sehr wahrscheinlich; was unsere Schrift von der Reise selbst erzählt, ist eben nur, dass Paulus dieselbe gemacht habe, denn der Aufenthalt in Antiochien und die Wanderung durch Galatien und

[1]) Man sieht diess im Besonderen auch aus dem eben bemerkten Umstand, dass die clementinischen Recognitionen I, 10 die Worte c. 18, 21 sich aneignen, und die Homilien I, 13 eine ähnliche Bestimmung geben.

Phrygien, V. 23, ergab sich hieraus ohne Mühe. Und doch sollte man meinen, wenn sich der Apostel seiner umfangreichen Missionsthätigkeit entzog, um nach Jerusalem zu gehen, wenn er ein solches Opfer an Zeit und Mitteln brachte, so werde er diess nicht ohne einen bedeutenden Zweck und Erfolg gethan haben. Sehen wir nun überdiess aus dem Beispiel des 11ten Kapitels, dass unser Verfasser fähig war, aus dogmatischem Interesse eine Reise des Paulus nach Jerusalem zu erdichten, so spricht eine überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür, dass er diess auch im vorliegenden Falle gethan hat [1].

Mit den Reisen des Apostels nach Jerusalem verbindet unsere Schrift auch einige weitere Beweise seiner jüdischen Frömmigkeit: auf der letzten derselben bringt er das oben besprochene Nasiräatsopfer dar, und vor der des 18ten Kapitels löst er (V. 18) durch Abscheerung seines Haars ein Gelübde. Die letztere Stelle wird zwar, wie früher, so auch jetzt von Manchen [2] nicht auf Paulus, sondern auf Aquila bezogen. Allein der einzige Grund, welchen man dafür anführen kann, dass in den Worten: *ὁ Παῦλος . . . ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν καὶ σὺν αὐτῷ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας, κειράμενος τὴν κεφαλὴν ἐν Κεγχρεαῖς· εἶχε γὰρ εὐχὴν* die sonst unschickliche Voranstellung der Priscilla vor ihrem Mann eben desshalb gewählt scheine, um das *κειράμενος* unmittelbar an sein Subjekt *Ἀκύλας* anknüpfen zu können — dieser Grund kann nichts beweisen: auch Röm. 16, 3. 2 Tim. 4, 19 und vielleicht in unserem Kapitel selbst V. 26 steht Priscilla voran. Dagegen spricht für die Beziehung auf Paulus: einmal, dass man eine ausdrückliche Hinweisung auf Aquila, etwa durch ein *οὗτος δὲ* vor *κειράμενος*, erwarten sollte, um die Apposition mit einem andern, als dem Hauptsubjekt des Satzes zu verbinden, und sodann, dass man nicht recht einsieht, was diese Bemerkung in Betreff des Aquila hier sollte. Schneckenburger glaubt, sie solle zur indirekten Rechtfertigung des Paulus gegen den Vorwurf dienen, als ob er die Juden Apostasie vom Gesetz lehre; aber diess scheint doch sehr gesucht. Wieseler beruhigt sich damit, dass wir

[1]) Die Kürze, mit welcher die Apostelgeschichte unsere Reise behandelt, hat selbst den Zweifel veranlasst, ob sie überhaupt einen Besuch in Jerusalem berichten wolle; dieser liegt jedoch ganz unverkennbar in dem *ἀναβάς* V. 22.

[2]) Meyer z. d. St. Schneckenburger S. 66. Wieseler, Chronol. d. ap. Zeit. S. 203 f.

die einzelnen Umstände der Haarschur nicht genau genug kennen, um beurtheilen zu können, ob sie in gar keiner Beziehung zur Geschichte des Paulus stand, ob nicht z. B. durch die Vollziehung des Gelübdes seine Abreise verzögert wurde. Allein gerade weil uns die bisherige Erzählung von diesen Umständen gar nichts andeutet, hätte der Schriftsteller einer Notiz über Aquila, wenn sie nicht unverständlich und zwecklos sein sollte, irgend einen erläuternden Wink beifügen müssen. An Paulus müsste nun freilich jenes Gelübde überraschen; selbst Meyer findet, es wäre sehr befremdend, den freisinnigen Mann so ganz ohne äusserlich gegebene höhere Tendenz sich in sinnlich jüdischer Votiv-Cärimonie freiwillig bewegen zu sehen; nie finde sich diess sonst bei ihm, so vielen Anlass zu Gelübden er auch gehabt hätte. So wie unsere Angabe lautet, können wir kaum an etwas Anderes denken, als an das Gelübde, sich bis zu einem gewissen Zeitpunkt, etwa bis zur Abfahrt von Korinth, das Haar wachsen zu lassen, an etwas dem Nasiräatsgelübde Analoges; [1]) diess wäre aber, wie Neander sich ausdrückt (S. 349), eine so „zwecklose Thorheit" gewesen, dass er es nicht einmal dem Aquila zutrauen will [2]). Er nimmt daher an, Paulus habe sich bei irgend einem Anlass vorgenommen, seine Dankbarkeit gegen Gott im Tempel zu Jerusalem öffentlich auszusprechen; im Geiste christlicher Weisheit habe er kein Bedenken getragen, sich hiebei der jüdischen Form der Gelübde anzuschliessen; bei der Abfahrt beginne er nun mit Vollziehung seines Gelübdes, indem er sich das Haar schneiden lasse, um es von da an bis zu der feierlichen Haarschur in Jerusalem wachsen zu lassen. Allein abgesehen davon, dass unsere Schrift von dieser Rücksichtnahme auf die Juden so wenig weiss, als von der Vollziehung des Gelübdes in Jerusalem: was ist mit jener Annahme gebessert? Wird das, was in Korinth eine zwecklose Thorheit gewesen wäre, dadurch, dass es in Jerusalem geschieht, zu einem Werk christlicher Weisheit? Müsste uns nicht vielmehr gerade

[1]) Ein wirkliches Nasiräat kann es nicht sein, denn ein solches konnte nur durch ein Opfer im Tempel zu Jerusalem gelöst werden.

[2]) Baumgarten freilich (II, a, 302 ff.) weiss sich auch hier zu helfen: Paulus konnte ein Nasiräat übernehmen, denn Simson war ein Nasiräer, Simson aber ist durch seine Verbindung mit einer Heidin der Typus des Heidenapostels Paulus. Das ist doch noch ein Glaube, wie man ihn in dieser Zeit nicht mehr leicht findet!

dieses das Anstössigste sein, dass der Apostel vor den Juden und Judenchristen in Jerusalem in einer Rolle aufgetreten wäre, die seinem wahren Charakter gar nicht entsprochen hätte? denn er für seine Person bedurfte doch weder der Haarschur noch des Tempels, um Gott seinen Dank zu bezeugen; er konnte das Gelübde höchstens als eine gleichgültige Aeusserlichkeit betrachten, hätte aber durch seine Uebernahme Andern glauben gemacht, dass er ebenso, wie sie, einen Akt der Frömmigkeit darin sehe, dass er immer noch der gesetzliche Jude sei, der er früher gewesen war. Wäre diess nicht noch eine verwerflichere Heuchelei gewesen, als die, welche er selbst an Petrus so stark tadelt? und genügt es, sich hiegegen immer wieder auf die Erklärung des Apostels 1 Kor. 9, 20, dass er den Juden wie ein Jude geworden sei, zu berufen? Liegt denn in dieser Erklärung, dass er nicht etwa nur dessen, was ihnen anstössig war, unter Umständen sich enthielt, sondern auch specifisch gesetzliche Handlungen, wie das Nasiräat, ohne alle dringende Veranlassung übernahm? Diess gilt aber allerdings nur von dem historischen Paulus. An dem der Apg. kann das korinthische Gelübde so wenig befremden, als das jerusalemische Nasiräatsopfer, und wenn Paulus dieses übernimmt, um zu zeigen, dass auch er treu am Gesetz halte, warum sollte er nicht auch ohne einen solchen Zweck, aus einfacher Gesetzesfrömmigkeit, bei Gelegenheit ein Gelübde gethan haben?

Wie mit dem Judenthum, so steht Paulus in der Apostelgeschichte auch mit dem Judenchristenthum und seiner Metropole in einer Verbindung, welche wir in dieser Weise nicht für historisch halten können. Schon gleich nach seiner Bekehrung lässt ihn unsere Schrift nach Jerusalem gehen, und hier mit der Christengemeinde in den engsten Verkehr treten (9, 26 ff.), dass diese Reise erst drei Jahre nach seinem Uebertritt zum Christenthum stattfand, dass der Besuch in Jerusalem nur dem Petrus galt und nur 14 Tage dauerte, wird verschwiegen. Eine zweite Reise ebendahin erzählt das 11te, eine dritte das 15te, eine vierte das 18te Kapitel. Dass von diesen drei Reisen wahrscheinlich nur die mittlere geschichtlich ist, haben wir oben gesehen. Unser Verfasser unterlässt nicht, von jeder derselben eine freundliche Berührung mit der Urgemeinde zu berichten. Die erste bezweckt Ueberbringung einer milden Beisteuer; auf der zweiten erhält Paulus nicht blos für seine Amtsthätigkeit die volle Zustimmung

der Jerusalemiten und ihrer Vorsteher, sondern auch persönlich die schmeichelhafteste Anerkennung (15, 26); von der dritten wird in dem äusserst kurzen Bericht 18, 22 wenigstens das ausdrücklich hervorgehoben, dass er sich mit der Gemeinde in Jerusalem begrüsst habe. Auch auf seiner letzten Reise wird der Heidenapostel freundlich aufgenommen (21, 20), so gross auch das Vorurtheil gegen ihn ist, welches aber überdiess sogleich durch das Zeugniss des Jakobus (21, 24) und durch den Bekenntnissakt des Paulus selbst glänzend widerlegt wird. Auch mit andern Männern des judenchristlichen Kreises finden wir Paulus in einer Verbindung, die wir zwar nicht geradezu für unhistorisch erklären, deren Erwähnung wir aber um so weniger für absichtslos halten können, da zugleich sein Verhältniss zu Solchen, welche dort weniger gut empfohlen waren, verschwiegen wird: mit Ananias, dem gesetzesfrommen Israeliten (9, 10 ff. 22, 12), mit Agabus, dem Propheten aus Jerusalem (11, 27 f. 21, 10), mit Philippus und seinen weissagenden Töchtern (21, 8 f.), von deren Geltung bei den Judaisten Papias (Eus. K. G. III, 39, 4), Polykrates (ebd. III, 31, 2. V, 24, 1), der Montanist Proklus (ebd. III, 31, 4) Zeugniss geben [1]. Dagegen wird jede Erinnerung an die bekannten feindseligen Berührungen mit dem Judenchristenthum vermieden. Titus, diesen treuen Gefährten des Apostels, nennt unsere Schrift, welcher es doch an Anlass dazu in der That nicht fehlte, auch nicht Einmal; von dem heftigen Kampf, welchen Paulus um seinetwillen in Jerusalem zu bestehen hatte, weiss sie nichts; des antiochenischen Auftritts mit Petrus geschieht mit keiner Silbe Erwähnung. Etwa weil diese Dinge und Personen dem Verfasser unbekannt waren? Sie könnten weder dem mehrjährigen Begleiter des Paulus verborgen geblieben sein, noch dem Späteren, der ohne Zweifel den Galaterbrief vor sich hatte, und der auch ohne diesen von einem so gefeierten Manne, wie Titus, und von Vorfällen wissen musste, die im Streit der Partheien nothwendig oft und viel zur Sprache kamen. Das Schweigen unserer Schrift

[1]) Ueber die Identität unsers Philippus mit dem von der kleinasiatischen Tradition gefeierten s. o. S. 154 f. Schneckenburger's Vermuthung (S. 161), dass Philippus und seine Familie für Lukas eine Hauptquelle seiner evangelischen und apostolischen Geschichte gewesen sein möge, steht und fällt mit der Authentie der lukanischen Schriften; wenn aber Derselbe in der Erwähnung der prophetischen Töchter eine Spur jenes Zusammenhangs findet, so liegt die nähere Erklärung in dem Ansehen, welches diese Jungfrauen unter den Judenchristen genossen.

ist offenbar absichtlich: das Bild der paulinischen Gesetzesfrömmigkeit soll durch keinen fremdartigen Zug gestört werden [1]).

Ist nun Paulus schon persönlich ein so treuer Anhänger des Judenthums, so lässt sich auch in seiner apostolischen Wirksamkeit keine gegnerische Stellung zu demselben erwarten, und so ist denn auch wirklich seine Opposition gegen den jüdischen Partikularismus und gegen die Uebertragung des Gesetzes in's Christenthum in dem Bericht der Apostelgeschichte nicht allein abgestumpft, sondern geradezu in ihr Gegentheil verwandelt. Höchst bezeichnend ist in dieser Hinsicht zunächst die Erscheinung, welche Baur in seiner Abhandlung über den Römerbrief (jetzt im Paulus S. 362 ff.) gründlich nachgewiesen hat, dass Paulus der Apostelgeschichte zufolge nur gezwungen sich der Heidenmission zuwendet, und sich nirgends früher zur Verkündigung des Evangeliums an die Heiden berechtigt glaubt, als bis ihm die Juden die Thätigkeit unter ihnen unmöglich gemacht haben. Während Paulus selbst seine Berufung von Anfang an als Bestimmung zum Heidenapostel auffasst (Gott hat mir seinen Sohn geoffenbart, *ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν* Gal. 1, 16), so tritt er in der Apostelgeschichte 9, 20 ff. zuerst in den jüdischen Synagogen zu Damaskus auf; die Reise nach Arabien (von der wir freilich nicht wissen, ob sie eine Missionsreise war) wird verschwiegen. Von Damaskus durch die Juden vertrieben, erneuert er seine Versuche zur Bekehrung seiner Volksgenossen in Jerusalem und der Umgegend (9, 28 f.), ja, wie versichert wird (26, 20), in ganz Judäa. Auch aus diesem Wirkungskreis verdrängen ihn nach der einen Darstellung (9, 29) jüdische Mordanschläge, nach der andern (22, 17 ff.) befiehlt ihm Christus in einer Vision, denselben zu verlassen, weil seine Predigt verschmäht werden werde; aber so gross ist seine Anhänglichkeit an die Judenmission, dass er sich zuerst sogar gegen die Worte des Herrn Einwendungen erlaubt [2]), und erst einem wiederholten bestimmten Befehl nachgiebt. Auch jetzt noch bedarf es neuer Offenbarungen, um den Apostel zum wirklichen Eintritt in sein Arbeitsfeld unter den Heiden zu bestimmen, und unser Verfasser versäumt nicht, wiederholt und geflissentlich darauf aufmerksam zu machen, dass ihn der ausdrückliche Wille Gottes demselben zugeführt habe (13, 2, 4.). Nichtsdestoweniger ist es nach allen diesen Vorgängen immer

[1]) Weiteres hierüber in der dritten Abtheilung, Abschn. 3, 1.

[2]) Nur so kann nämlich V. 19 f. verstanden werden.

noch, als ob er sich in seinem Recht als Heidenapostel nicht ganz sicher fühlte; verkündigt er jetzt auch den Heiden das Evangelium, so wendet er sich doch überall, wo es möglich ist, zuerst an die Juden, und erst, wenn ihn diese verschmähen, an die Heiden; er spricht es als seinen ausdrücklichen Grundsatz aus, so zu handeln; und damit wir nicht daran zweifeln können, wie viel unserem Verfasser an der Durchführung dieses Grundsatzes liegt, geht er über die wichtigsten Missionsgebiete, wo er ihn nicht anbringen kann, mit flüchtigen Angaben oder mit Stillschweigen hinweg, um die Aufmerksamkeit des Lesers ausschliesslich bei solchen verweilen zu lassen, welche ihm zum Beleg dienen. Gleich beim ersten Auftreten des Paulus und Barnabas in Cypern (13, 5) wird bemerkt, sie haben das Wort Gottes verkündigt *ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν Ἰουδαίων*, auch Sergius Paulus, der Erstling ihrer Heidenmission, wird nur gleichsam neben her, durch den Sieg über einen jüdischen Goëten, gewonnen. Der nächste Schauplatz ihrer Wirksamkeit, von dem wir Näheres erfahren, ist die Synagoge in dem pisidischen Antiochien; als die Juden nicht auf sie hören wollen, wenden sie sich an die Heiden mit der ausdrücklichen Erklärung 13, 46: *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν, . . ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη*. Hätten also die Juden das Evangelium nicht verschmäht, so würden sie das Vorrecht des Volks Gottes geachtet, das messianische Heil den Heiden, für welche es ursprünglich nicht bestimmt ist, nicht angeboten haben. Diese haben daher allen Grund, sich des Verlaufs der Sache zu freuen (*ἀκούοντα δὲ τὰ ἔθνη ἔχαιρον καὶ ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου* V. 48). Auch auf der folgenden Station, in Ikonium, ist es die Synagoge, in welcher sie sprechen (14, 1); eine von den Juden ausgehende Verfolgung nöthigt sie zur Flucht nach Lystra und Derbe, und hier predigen sie nun freilich auch der heidnischen Bevölkerung, aber diess ist ja selbst nur eine Folge von der Feindseligkeit der ikonischen Juden. Sonst wird von keinem Punkt, welchen sie auf dieser ersten Reise berühren, Genaueres berichtet. — Das gleiche Schauspiel wiederholt sich auf der zweiten. Ueber die Stiftung der wichtigen Gemeinden in Galatien und Phrygien erfahren wir nichts, ohne Zweifel weil hier keine Gelegenheit war, von vorgängigen Verhandlungen mit den Juden zu berichten [1]; an dem

[1]) S. Schneckenburger S. 102 ff. Hilgenfeld Galaterbr. 24 ff.

ersten Ort, über welchen Ausführlicheres mitgetheilt wird, in Philippi, ist es die jüdische προςευχή, wo der Apostel an den Sabbathen Vorträge hält; die nächste Station ist Thessalonich ὅπου ἦν ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων (17, 1); Paulus spricht hier an drei Sabbathen vor Juden und Proselyten, bis ihn die Juden durch einen Volksaufstand vertreiben; er flieht nach Beröa, und sein erster Gang ist wieder εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων (17, 10); durch seine alten Feinde auch von hier verdrängt, wandert er bis Athen, und selbst hier treffen wir ihn in der Synagoge im Gespräch mit Juden und Judengenossen — dass er sich auch an Heiden gewandt habe, wird in den Worten: διελέγετο ἐν τῇ ἀγορᾷ πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας kaum bemerkbar angedeutet, und überdiess durch den Zorn des Apostels über die πόλις κατείδωλος noch besonders und in einer für den Juden gewiss unanstössigen Weise motivirt. Vor dem Areopag hält er nun allerdings eine Rede an eine heidnische Zuhörerschaft; aber ist es nicht, als ob der Verfasser ausdrücklich dem Verdacht vorbeugen wollte, als ob er diess von freien Stücken gethan habe, wenn er einen Vortrag, zu welchem Paulus in seinem apostolischen Beruf Anlass genug hatte, nur durch das Andrängen der Masse, die ihn auf den Areopag führt, und durch die unwahrscheinliche Gerichtsverhandlung (s. o. S. 259 f.) zu motiviren weiss? Es folgt der längere Aufenthalt in Korinth. Paulus spricht hier jeden Sabbath in der Synagoge, und gewinnt Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας (unter welchen wir in diesem Zusammenhang nur σεβόμενοι verstehen können); nach der Ankunft des Silas und Timotheus strengt er sich noch mehr an διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰουδαίοις τὸν Χριστόν. Erst als die Juden ihn schmähen und zurückweisen, erklärt er, wie einst in Antiochien: τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν· καθαρὸς ἐγώ, ἀπὸ τοῦ νῦν (also vorher hätte er es sich nicht erlaubt) εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι, 18, 6. Trotz dieser Erfahrung in Korinth wiederholt sich derselbe Hergang in Ephesus: nachdem Paulus schon bei seiner ersten Anwesenheit daselbst die Synagoge besucht, und sie nur desshalb verlassen hat, weil ihn die Pflicht des Festbesuchs nach Jerusalem ruft, begiebt er sich bei seiner zweiten Ankunft sofort in die Synagoge und lehrt hier gegen drei Monate lang; erst die Widerspenstigkeit und die Schmähungen der Juden (19, 9) nöthigen ihn, ganz wie in Korinth, einen anderen Raum und andere Zuhörer für seine Vorträge zu suchen. Selbst im letzten Moment seiner Missionsthätigkeit wird er diesem

Verfahren nicht untreu: auch in Rom ist sein Erstes (28, 17), dass er die Häupter der Judenschaft zu sich bescheidet, und auch hier endet die Verhandlung mit der Erklärung: da das israëlitische Volk der messianischen Heilsbotschaft kein Gehör schenke, so bleibe nichts übrig, als sich mit ihr an die Heiden zu wenden. (28, 25 ff. *ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε* u. s. w. *Γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται*). Kann man glauben, dass Paulus wirklich bei der Verkündigung des Evangeliums nach diesen Grundsätzen verfahren ist? Es ist wahr, selbst dem Heidenapostel sind die theokratischen Vorzüge seines Volks nicht gleichgültig: er giebt zu, dass ihm die göttliche Offenbarung zunächst anvertraut, dass ihm ebendamit eine Aussicht auf die Erlangung des verheissenen Heils eröffnet sei (Röm. 3, 1 ff.), er rühmt es als das Volk des Bundes und der Kindschaft, als den ursprünglichen Eigenthümer des Gesetzes, der wahren Gottesverehrung und der Verheissung (Röm. 9, 4), er erklärt, dass das Evangelium, wie das Gesetz, zwar ebensosehr für die Heiden bestimmt sei, wie für die Juden, aber doch für diese noch vor jenen [1]). Er verliert daher auch bei seiner Arbeit unter den Heiden seine Volksgenossen nicht aus den Augen, er versichert, dass er sein eigenes Heil für das ihrige zum Opfer bringen wollte (Röm. 9, 3), und er betrachtet das als den höchsten Triumph seiner apostolischen Thätigkeit, durch die Erfolge, die sie in der Heidenwelt hatte, den Wetteifer der Juden hervorzurufen (Röm. 11, 13 f.). Nach diesen Erklärungen müssen wir allerdings annehmen, und wir können auch schon aus dem Dasein des Römerbriefs, der doch jedenfalls mit an Judenchristen gerichtet ist, beweisen, dass Paulus aus dem Berufe des Heidenapostels, den er als den seinigen anerkannte, die Juden der Diaspora nicht ausschloss, und ebenso ist es ganz wahrscheinlich, dass er den Anknüpfungspunkt gerne benützte, welchen die Synagoge auch seiner Wirksamkeit unter den Heiden darbot [2]). Aber folgt daraus auch, dass er es als G r u n d s a t z anerkennen konnte, sich nicht früher an die Heiden zu wenden, als bis ihm der Unglaube der Juden dazu das Recht gab, dass er Monate lang, wie

[1]) *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* Röm. 1, 16. 2, 9 f., wo das *τε καὶ* die Gleichstellung beider von Seiten Gottes, das *πρῶτον* den Vorrang der Juden hinsichtlich der Zeitordnung, ihr früheres Eintreten in die Heilsökonomie, ausdrückt.

[2]) Vgl. S c h n e c k e n b u r g e r S. 79 ff., K l i n g Stud. und Krit. 1837, 2, 303 f.

in Ephesus und Korinth, aller Einwirkung auf die Heiden sich enthalten konnte, um so lange allein in der Synagoge zu lehren, bis ihm diese verschlossen wurde, dass er das Verfahren, welches ihm die Apostelgeschichte zuschreibt, so ausnahmslos befolgen konnte, wie er hier thut? Wenn hier strenggenommen kein einziger Fall berichtet wird, in dem er von freien Stücken anders gehandelt hätte, wenn er überdiess am Anfang, in der Mitte und am Schluss seiner Wirksamkeit Erklärungen, wie die oben angeführten, mit allem Nachdruck wiederholt, was anders kann der Leser glauben, als dass er überall, wo es die Umstände irgend erlaubten, jenem Grundsatz gefolgt sei? Kann er aber das wirklich gethan, kann er, welcher sich von Anfang an zum *ἀπόστολος ἀκροβυστίας* berufen wusste, so, wie unsere Schrift berichtet, sich gesträubt haben, diesen Beruf auch wirklich anzutreten, kann er die Evangelisation der Heiden von dem Unglauben der Juden abhängig gemacht haben? Wir müssten diese Frage verneinen, auch wenn uns die Erzählungen, auf welche sich die Schilderung unserer Schrift stützt, im Uebrigen fester ständen, als diess allen unsern bisherigen Untersuchungen zufolge bei vielen derselben der Fall ist. Sagt doch Paulus in demselben Zusammenhang, dem jene Aeusserungen über die Vorzüge des jüdischen Volks angehören, es sei kein Unterschied zwischen Juden und Heiden, alle Menschen seien gleichermassen Sünder und alle gleichsehr können nur durch die Gnade und den Glauben gerettet werden (Röm. 3, 23 ff. vgl. 1 Kor. 1, 24), dem Christenthum sei der Gegensatz von Juden und Hellenen unbekannt (Gal. 3, 28), begründet er doch diese Sätze damit, dass Gott ebensosehr der Gott der Heiden sei, wie der Juden (Röm. 3, 29 f.), stellt er doch die geistigen Abrahamssöhne, bei denen es auf die leibliche Abstammung nicht ankommt, den fleischlichen auf's Bestimmteste entgegen (Gal. 4, 21 ff. Röm. 2, 28 f. 4, 11. 16), erklärt er doch, dass er sich als Apostel Allen ohne Unterschied, Hellenen und Barbaren zur Verkündigung des Evangeliums verpflichtet achte (Röm. 1, 14), betrachtet er doch die Verkündigung Christi unter den Heiden als den Beruf seines Lebens und den Zweck seiner Erwählung (Gal. 1, 16. 2, 7). Wie ist es denkbar, dass er mit diesen Grundsätzen so gehandelt habe, wie die Apg. berichtet? Wenn das Evangelium den Heiden und Juden gleichsehr bestimmt ist, so muss es auch beiden in der gleichen Weise verkündigt werden, und es kann nicht die Verkündigung an die Heiden durch die Erfolglosigkeit

der Predigt bei den Juden bedingt sein, der Sendbote kann sich ja nach den Umständen zuerst an Heiden oder an Juden oder an beide zugleich wenden, aber er kann es sich unmöglich zur Regel machen, sich immer zunächst an die Juden zu wenden, und nur dann, wenn keine Juden da sind, oder wenn sie ihn abweisen, an die Heiden. Und daran wird auch durch das πρῶτον des Römerbriefs, welches man uns bis zur Ermüdung vorrückt, nicht das Geringste geändert: das Evangelium gehört den Juden zuerst, weil sie vermöge ihrer geschichtlichen Stellung zunächst dadurch berührt werden, aber nach dem Willen Gottes ist es den Heiden in demselben Umfang und ebenso unbedingt als einziger Heilsweg bestimmt, und es ist ihnen desshalb auch ganz unbedingt, und ohne alle Rücksicht auf das Verhalten der Juden, zu verkündigen.

Die Apostelgeschichte freilich verwischt die Eigenthümlichkeit der paulinischen Heidenmission auch darin, dass sie Paulus nicht allein für seine Person, sondern bis zu einem gewissen Grade selbst in Beziehung auf die von ihm Bekehrten am mosaischen Gesetz festhalten lässt. Wird ihm auch im 15ten Kapitel von der Urgemeinde die Befreiung der Heidenchristen von der Beschneidung zugestanden, so werden sie dafür an die sog. noachischen Gebote gebunden; die Judenchristen aber sollen nach wie vor dem Gesetz und der Beschneidung unterworfen sein. Diesen Grundsätzen hätte Paulus nach unserer Schrift mit solcher Gewissenhaftigkeit nachgelebt, dass nur die Verläumdung ihn beschuldigen konnte, die Judenchristen von Gesetz und Beschneidung abwendig zu machen (21, 21 ff.), und auch wo der Einzelne dem israëlitischen Volke seiner Abstammung nach nur halb angehörte, wie Timotheus, nahm er doch gerne die Rücksicht auf seine Volksgenossen, selbst einem solchen die Weihe der Beschneidung zu ertheilen. Was von der Geschichtlichkeit dieser Angaben zu halten ist, haben wir bereits untersucht; nur um so deutlicher erhellt aber die Wichtigkeit, welche sie für den Verfasser unserer Schrift haben, wenn dieser dem geschichtlichen Thatbestand in einer so offenkundigen Sache Trotz zu bieten nöthig fand, um das Bild des Apostels, wie es ihm vorschwebt, durchzuführen.

Dass nun eine solche Thätigkeit von Seiten der Judenchristen keinen bedeutenden Widerstand zu erfahren hatte, kann nicht auffallen. Was hätten sie denn durch dieselbe verloren, in welchem ihrer Rechte, in welcher von ihren Ueberzeugungen wären sie gekränkt worden? Höchstens unbegründetes Vorurtheil hätte sie

gegen den Heidenapostel einnehmen können; aber einen so allgemeinen und hartnäckigen Widerspruch, wie ihn uns die paulinischen Briefe zeigen, hatte dieser Paulus nicht zu erwarten. Weiter geht denn auch wirklich die Opposition gegen ihn nicht, welcher wir in der Apg. begegnen. Wohl hat der Apostel auch hier mit dem Vorurtheil der Judenchristen in Jerusalem zu schaffen (21, 20 ff.); aber wie wenig hat doch dieses schnell widerlegte üble Gerücht auf sich, wenn wir damit die unausgesetzten Kämpfe mit dem Judaismus vergleichen, welche uns die paulinischen Briefe vermuthen lassen! Wie so gar nichts weiss doch unsere Schrift von den Partheiungen in Korinth und den Leiden, die dem Apostel durch sie bereitet wurden, von seinen galatischen, seinen ephesinischen Gegnern! wie wenig lässt sie uns ahnen, dass er auch in Rom mit einer Parthei zu streiten hatte, deren Anhänglichkeit an's Judenthum Paulus selbst ebenso, wie ihre Vorurtheile gegen sein Christenthum, in dem Briefe, welchen er zur Beschwichtigung dieser Vorurtheile geschrieben hat, deutlich genug durchblicken lässt! Warum dieses gänzliche Schweigen von den Vorfällen, welche einen Blick in die Differenzen zwischen dem Heidenapostel und der Urgemeinde thun liessen, wie der Vorgang in Antiochien und der Streit um die Beschneidung des Titus? warum selbst von dem Zweck der letzten jerusalemitischen Reise kein Wort? etwa nur, weil der Verfasser die Kollekte schon für's 11te Kapitel verwendet hatte, oder auch weil diese Kollekte daran erinnerte, dass ein Zwiespalt zwischen Heiden- und Judenchristen zu heben war, zu dessen Versöhnung jene Liebesgabe, aller Wahrscheinlichkeit nach vergeblich, bestimmt war? Alles was auf einen Partheigegensatz innerhalb der Christengemeinden hindeutet, ist in unserer Schrift auf's Sorgfältigste verwischt, und nur so viel davon übriggelassen, als schlechterdings unentbehrlich war, um den irenischen Entscheidungen, welche sie mittheilt, nicht allen Anlass zu nehmen. „Nirgends — bemerkt Schneckenburger in seiner trefflichen Auseinandersetzung dieses Punkts, S. 100 — während seiner ganzen apostolischen Wirksamkeit erfährt Paulus nach der Apostelgeschichte judaistische Anfeindungen, nachdem einmal die antiochenischen Zwistigkeiten, welche noch gar nicht ihn besonders betreffen, sondern noch vor seiner eigentlichen und selbständigen Apostelwirksamkeit ausgebrochen waren, beigelegt, und die den Heidenchristen Anerkennung gewährenden Beschlüsse der Apostel und der jerusalemitischen Urgemeinde gefasst sind.“

„Nur die unglaubigen Juden sind es (in Jerusalem), die ihn hassen und überfallen. Nur Juden sind es, die ihm auch im Auslande überall nachstellen: so zu Korinth (20, 3), zu Ephesus (19, 33. 9), in den macedonischen (17, 5. 13) und lykaonischen Städten (14, 3. 13). Widersprechende, seine Lehre verdächtigende und verfälschende Irrlehrer hat er noch nirgends getroffen, sondern sieht ihr Aufkommen erst nach seinem Abgange voraus (20, 29 f.). Wie reimt sich diess mit den galatischen Pseudoaposteln, den korinthischen Antipaulinern zusammen? Offenbar hat Lukas nicht blos die eine und andere Thatsache in der Geschichte Pauli, sondern gerade diejenigen übergangen, welche sich auf die fortdauernde Spaltung in den christlichen Gemeinden zwischen Judaisten und Heidenchristen bezogen, welche den Paulus im Konflikt mit den Erstgenannten darstellten." So rundet sich das Bild des Apostels, welches unsere Schrift giebt, auch in dieser Beziehung zur Einstimmigkeit mit sich selbst ab: seinem Verhalten gegen die judenchristliche Parthei entspricht ihr Verhalten gegen ihn, ein eigentlicher Partheigegensatz ist gar nicht vorhanden, nur die unglaubigen Juden sind die gemeinsamen Gegner des Christenthums.

Je weniger wir aber in dieser Darstellung ein treues Bild der geschichtlichen Wirklichkeit erkennen konnten, je mehr sich uns andererseits ein Einblick in den innern Zusammenhang der einzelnen Züge eröffnet, aus welchen dieses Bild zusammengesetzt ist, um so unabweisbarer dringt sich uns auch die Aufgabe auf, die leitenden Gesichtspunkte aufzusuchen, durch welche diese Schilderung bestimmt ist. Hiemit hat sich die dritte Abtheilung dieser Schrift zunächst zu beschäftigen.

Dritte Abtheilung.

Der Ursprung der Apostelgeschichte.

Erster Abschnitt.

Ueber den Zweck der Apostelgeschichte.

1. Die Apostelgeschichte eine Tendenzschrift.

Der Vermuthung, dass unser Buch kein rein geschichtliches Motiv habe, stellt sich zunächst der Prolog des Lukas-Evangeliums in den Weg, welchen man auch auf die Apostelgeschichte zu beziehen durch ihren Anfang sich berechtigt glaubte. Da der Verfasser nur die Erzählung des Geschehenen als Zweck seiner Darstellung nenne, sagt man [1]), und da eben diese Bestimmung auch von unserer Schrift gelten müsse, so sei es grundlose Willkühr, ihr statt dieses vom Verfasser selbst ausgesprochenen einen fremdartigen Zweck unterzuschieben. Dieser Schluss ist jedoch mehr als nur unsicher. Es lässt sich durchaus nicht beweisen, dass Lukas bei der Abfassung des Evangeliums die Apostelgeschichte im Auge gehabt habe, es fehlen in jenem alle Beziehungen auf diese, ebenso macht aber auch unsere Schrift mit ihrer Himmelfahrtsgeschichte einen neuen, mit dem Schluss des Evangeliums gar nicht unmittelbar zu vereinigenden Anfang, und auch abgesehen davon konnte zu den *πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα*, zu den Geschichten, in denen Theophilus unterwiesen wurde,

[1]) Z. B. Credner Einl. S. 268. Wenn ich daher diese Bemerkung als eine wirklich vorhandene behandle, so wird das doch wohl nicht ganz so „absurd" sein, wie Lange ap. Zeit. I, 89 meint, dem dabei aber freilich die kleine Confusion begegnet zu sein scheint, das, was ich behaupte, mit dem, was ich bestreite, zu verwechseln.

zu den Vorfällen, die der Verfasser nur auf fremde Auktorität, nicht als Augenzeuge berichten will, die Geschichte der Apostel nicht gerechnet werden [1]). Aber setzen wir auch, was allerdings nicht unwahrscheinlich ist, der Verfasser habe zwar beim Evangelium die Apostelgeschichte noch nicht im Sinn gehabt, aber in dem unvollendeten Anfangssatz seiner zweiten Schrift wolle er andeuten, dass diese ebenso eine Geschichte der Apostel und ihres Wirkens sein solle, wie die erste eine Geschichte Jesu, was folgt daraus? Schliesst denn der Zweck einer Geschichtserzählung die weitere Absicht aus, mit dieser Erzählung eine bestimmte Wirkung hervorzubringen? Oder soll unser Verfasser seinen Lesern, wie der Prolog im Sommernachtstraum, vorher sagen, das, was er ihnen als Geschichte giebt, sei keine wirkliche Geschichte und sein Paulus nicht der wirkliche Paulus? Und wenn er sich auch vollkommen bewusst gewesen wäre, dass er die geschichtliche Wirklichkeit seinen sonstigen Zwecken aufopfere, so liesse sich keine derartige Andeutung von ihm erwarten, sondern er konnte und musste das, was er erzählt, als einfache Geschichtsdarstellung geben [2]). Giebt doch auch Plato seine unhistorischen Schilderungen des Sokrates als Geschichte, die er mehr als einmal sogar ausdrücklich mit der Frage nach einem geschichtlichen Hergang einleitet. Aber ob und in wieweit der Verfasser der Apostelgeschichte jenes Bewusstsein hatte, wäre erst zu untersuchen. Dass es sich jedenfalls mit seinen Vorstellungen von der Pflicht der historischen Treue anders verhielt, als mit den unsrigen, werden wir nach allem Bisherigen zum Voraus wahrscheinlich finden müssen.

Hiemit ist bereits auch denen geantwortet, welche unserer

[1]) M. s. hierüber Schneckenburger Zweck d. Apg. 7 ff.

[2]) Es ist desshalb die seltsamste Einwendung gegen unsere Ansicht, wenn man mit Lekebusch die Comp. und Entst. d. Apg. S. 253 f. sagt, von einer Schrift, die zu einem bestimmten Zweck geschrieben sei, müssen wir erwarten, dass sie diesen Zweck klar und deutlich darlege, wenn daher die Apg. zunächst den Eindruck einer einfachen Geschichtserzählung mache, und wenn die Kritiker über ihre Abzweckung nicht einig seien, so seien wir auch nicht berechtigt, ihr einen bestimmten dogmatischen Zweck zuzuschreiben, „sonst würde ja der Verfasser, bei den meisten Lesern wenigstens, seine Absicht nicht erreichen.“ Als ob er sie nicht gerade dann am Sichersten erreicht hätte, wenn man seine ganze Darstellung für ein geschichtlich treues Bild der apostolischen Zeit hielt, und als ob man mit dieser Schlussweise den rein geschichtlichen Charakter der Clementinen, oder der εἰκὼν βασιλική, oder irgend einer andern ähnlichen Partheischrift nicht ebensogut beweisen könnte.

ganzen Untersuchung die Gewissensfrage entgegenhalten, wie wir in einer so „unbefangenen" Geschichtserzählung noch anderweitige Zwecke vermuthen, wie wir einem so gewissenhaften Schriftsteller, wie Lukas, eine absichtliche Entstellung der Wahrheit, einen sittlich so verwerflichen Betrug zutrauen können? Diese Frage, sofern sie nach gewohnter Weise die Sache vor aller Einzeluntersuchung entscheiden soll, ist geradezu sinnlos. Ob unsere Darstellung eine unbefangene, ob unser Verfasser dieser gewissenhafte, oder richtiger, dieser kritische Geschichtschreiber ist, ob eine tendenziöse Umbildung der Ueberlieferung ihm ebenso unzulässig erscheinen musste, wie uns, diess lässt sich ja eben erst durch die Untersuchung unserer Schrift selbst ausmachen; sie und ihr Verfasser sind das, wofür man sie hält, wenn sie mit ihrer Geschichtserzählung keine ungeschichtlichen Zwecke verfolgen, wie es sich aber damit verhält, kann erst die Einzeluntersuchung ergeben; ohne Umstände voraussetzen, dass sie jenes nicht thun, heisst alle Erörterung durch ein dogmatisches Vorurtheil abschneiden.

Dass wir aber wirklich Grund haben, der Apostelgeschichte noch andere, als blos geschichtliche Zwecke zuzuschreiben, diess ist zwar auch schon von Schneckenburger in seiner mehrerwähnten Schrift über den Zweck der Apostelgeschichte hinreichend gezeigt worden. Dieser Kritiker beruft sich mit vollem Recht auf die Art, wie unser Verfasser seinen Gegenstand behandelt, auf die merkwürdige Parallele zwischen Paulus und den Uraposteln, welche hier nur dadurch erreicht wird, dass manche uns sonst bekannte Züge im Bilde des Paulus weggelassen, andere in eine einseitige Beleuchtung gerückt werden, auf die Uebereinstimmung in den Wundern, wie in den Leiden, in der Lehre und in dem Verhalten beider Theile, auf die Hervorhebung alles dessen, was Paulus bei den Judenchristen zu empfehlen, ihre Vorurtheile gegen den Heidenapostel und sein Werk zu beseitigen geeignet war, die Zurückhaltung solcher Dinge, die jenen Vorurtheilen zur Nahrung dienen konnten, auf die ganze Auswahl und Anordnung des historischen Stoffs, die aus rein geschichtlichen Gesichtspunkten nicht zu begreifen, aus dem apologetischen Interesse des Pauliners sich vollständig erkläre. Diese Gründe erhalten aber noch ein ganz anderes Gewicht, wenn man sich überzeugt hat, dass unser Verfasser nicht etwa nur einen geschichtlichen Stoff in einer bestimmten Richtung auswählt und zusammenstellt, sondern dass er sich auch die eingreifendsten Abweichungen von

der wirklichen Geschichte erlaubt hat. Was wäre z. B. an der Gleichartigkeit paulinischer und petrinischer Wunder Auffallendes, wenn doch alle diese Wunder wirklich vorgekommen sind? Liesse sie sich nicht auch daraus erklären, dass eben diese gerade den Verfasser besonders anzogen? könnte es nicht am Ende gar eine höhere Fügung sein, dass die beiden Apostel ganz gleichmässig gewirkt haben? Was ist es Besonderes, dass unsere Schrift den Paulus überall mit der Judenpredigt beginnen und nur gezwungen zu den Heiden übergehen lässt, wenn doch zugleich von Schneckenburger (S. 79 ff.) bei diesem Anlass gegen den Vorwurf einer apologetischen Fiktion auf's Angelegentlichste protestirt wird? Warum sollen wir in unsern Berichten über die Reden des Apostels eine besondere Absichtlichkeit suchen, wenn diese Reden wesentlich historisch sind? Nur die Auslassung mancher geschichtlichen Züge behält auch auf diesem Standpunkt ihr Auffallendes, aber wenigstens ein Theil dieser Auslassungen würde sich immerhin mit möglicher Unkenntniss des Verfassers entschuldigen lassen, bei den übrigen möchte man zugeben, dass er wegliess, was nicht nach seinem Sinn war, aber zur Begründung einer bestimmten, planmässig durchgeführten Tendenz würden doch diese Data für sich kaum hinreichen. Es war daher nicht blos eine Reaktion seines gesunden kritischen Urtheils gegen die ihm aufgedrungene Apologetik, sondern auch eine Consequenz seiner Ansicht vom Zweck der Apostelgeschichte, wenn Schneckenburger selbst den Zweifeln an der Glaubwürdigkeit dieser Schrift alle jene Zugeständnisse machte, die ihm Baur (Paulus S. 9 f.) so scharf nachgewiesen hat. Ebendesswegen lässt sich aber der volle Einblick in die Motive und den inneren Bau unsers Buches nur dann gewinnen, wenn man sich erst auf historisch-kritischem Weg über die Geschichtlichkeit seines Inhalts verständigt und so die Freiheit des Gesichtskreises erlangt hat, welche unsere früheren Erörterungen begründen sollten [1].

[1]) Also nicht desshalb, weil die Apostelgeschichte nach einem durchgeführten Plan angelegt ist, bezweifeln wir ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit, sondern weil wir uns durch die Prüfung des Einzelnen von dem theilweise unhistorischen Charakter ihrer Darstellung überzeugt haben, fragen wir nach den Motiven, woraus sich diese Darstellung erklären lässt. Wenn daher Lange (d. apost. Zeitalter I, 54) behauptet, ich argumentire aus dem wohldurchdachten Plan der Apg. gegen ihren geschichtlichen Charakter, so ist diess einfach als eine Verdrehung zu bezeichnen.

Ueberblicken wir den Thatbestand, wie ihn unsere bisherige Untersuchung feststellt. Die Apostelgeschichte erzählt einestheils die Geschichte der Urapostel und der jerusalemitischen Gemeinde, nebst der von ihr ausgehenden Ausbreitung des Christenthums bis zum selbständigen Auftreten des Paulus, anderntheils die Geschichte des Paulus. In dieser Erzählung findet sich nun vorerst die auffallendste Uebereinstimmung zwischen den Thaten und Schicksalen des Petrus und der älteren Apostel auf der einen, des Paulus auf der andern Seite. Beide Theile werden sich nicht blos im Allgemeinen durch die Schilderung ihrer Wunderthätigkeit (c. 2, 43. 5, 16. 8, 6 f. vgl. 18, 12. 19, 11. 28, 9) gleichgestellt, sondern es giebt auch im Besondern keine Art petrinischer Wunderwirkung im ersten Theil, welche nicht durch den zweiten dem Paulus gleichfalls zugesprochen würde [1]). Wenn Petrus seine Wunderthätigkeit c. 3, 2 mit der Heilung eines Lahmgeborenen eröffnet, so ist auch das erste Heilungswunder des Paulus c. 14, 8 ein χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ [2]). Wenn Petrus selbst durch seinen Schatten Wunder wirkte (5, 15), so offenbaren die Schürzen und Schweisstücher des Paulus (19, 12) keinen geringeren Grad von mirakulöser Wirkung in die Ferne. Wenn von Petrus und seinem Kreise namentlich auch Dämonenaustreibungen berichtet werden (5, 16. 8, 7), so bezeugt der böse Geist in Ephesus (19, 15) selbst, und die Austreibung des Python in Philippi (16, 18), und anderer Dämonen (19, 11. 28, 9) bestätigt, wie gefürchtet bei ihnen der Name des Paulus war. Nicht minder furchtbar ist Paulus den Bundesgenossen der bösen Geister, den Goëten und dem ganzen goëtischen Wesen (Elymas c. 13, 6 ff., ephesinische Zauberei c. 19, 13 ff.), und er mag hierin dem vielgepriesenen Besieger des Magiers Simon (c. 8, 14 ff.) wohl zur Seite gestellt werden. Auch von paulinischen Strafwundern berichtet die Apostelgeschichte 13, 6 ff. vgl. 19, 13 ff., wie von petrinischen 5, 1 ff., ein Beispiel. Dass endlich die höchste Spitze der Wunderwirkung nicht fehle, steht der durch Petrus vom Tod

[1]) S. Schneckenburger S. 52 f. Schwegler Nachap. Zeit. II, 56.

[2]) Ueber die völlige Gleichförmigkeit dieser beiden Erzählungen, selbst im Ausdruck, s. o. S. 214, die Heilung eines Paralytischen durch Petrus, c. 9, 33, womit Schneckenburger die eines Fieberkranken durch Paulus (28, 8) nur halb passend zusammenstellt, gehört in die allgemeine Kategorie der Lahmenheilungen, brauchte daher keine besondere Parallele zu haben.

erweckten Tabitha (9, 36 ff.) auf paulinischer Seite Eutychus (20, 9) gegenüber. Was ist natürlicher, als dass Paulus durch diese Erfolge dieselbe Verehrung für sich erlangt, wie Petrus und seine Genossen, nur dass sich diese in seinem Wirkungsgebiete noch stärker aussprechen kann, als bei jenen: wenn in der Hauptstadt des Monotheismus die Urapostel wegen ihrer Wunder vom Volke gepriesen und gefürchtet werden, so dass Niemand wagt, sich ihnen zu nähern, so bemächtigt sich in einem Hauptsitz des Heidenthums über den Wundern, die für Paulus zeugen, keine geringere Furcht der Gemüther [1], wenn der halbmonotheistische Cornelius (10, 25) den Petrus mit einer *προςκύνησις* empfängt [2], so wird Paulus von dem heidnischen Volk auf Malta (28, 6) ein Gott genannt, und die Lystrenser sind schon im Begriff, ihm und dem Barnabas zu opfern (14, 11 ff.), was diese natürlich, und zwar fast mit denselben Worten, wie dort Petrus [3], ablehnen.

Diese ganze Parallele liegt nun aber — und eben hierauf beruht ihre Bedeutung für die gegenwärtige Frage — nicht in den Thatsachen als solchen, wir befinden uns vielmehr mit diesen Wundern, wie früher gezeigt worden ist, auf einem durchaus ungeschichtlichen Boden. Aber auch das lässt sich nicht annehmen, dass in der Ueberlieferung, welche unser Verfasser vorfand, schon ein solcher Parallelismus der paulinischen und petrinischen Wunderthätigkeit ausgebildet gewesen wäre. Denn da der Sagenbildung in Betreff der Apostel nicht ebenso, wie der messianischen, ein gegebener Typus vorschwebte, so wäre es mehr als wunderbar, wenn die Unzähligen, aus deren grösseren und kleineren

[1]) C. 2, 43: *ἐγένετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος*. 5. 11. 13: *καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα... τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ' ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός.* Dieser Wirkung von dem Strafwunder an Ananias und Sapphira entspricht nun vollkommen, was c. 19, 17 als die nächste Folge von der Bestrafung der jüdischen Exorcisten erzählt wird: *ἐπέπεσε φόβος ἐπὶ πάντας αὐτοὺς καὶ ἐμεγαλύνετο τὸ ὄνομα Ἰησοῦ.* Nimmt man dazu, dass auch die legendenhaften Wunderberichte c. 5, 15 f. c. 19, 11 f. sich auf's Genauste entsprechen, so springt in die Augen, dass die zweite Stelle der ersten nachgebildet ist.

[2]) Die man nicht mit Lekebusch a. a. O. S. 260 zu der gewöhnlichen orientalischen Begrüssungsform abstumpfen darf, sonst wären die Worte des Petrus V. 26 sinnlos. M. vgl. auch Apoc. 22, 8.

[3]) 10, 26 Petrus: *ἀνάστηθι, κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι.* 14, 15 Paulus und Barnabas: *ἄνδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε; καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι.*

Beiträgen die apostolische Sage anwuchs, für die Erzählungen von den beiden Hauptaposteln durchaus Gleichlautendes beigesteuert hätten; eine Darstellung vielmehr, welche so unverkennbar durch Ein Interesse bestimmt, nach einem einheitlichen Plane ausgeführt ist, setzt auch Einheit des Urhebers voraus. Diess schliesst natürlich nicht aus, dass ihm ein Theil, vielleicht ein grosser Theil seines Stoffes schon durch die Ueberlieferung gegeben war — wie es sich hiemit verhielt, wird später untersucht werden; — aber was er ihr auch entnommen haben mag, so muss er doch das Ueberlieferte aus einem bestimmten Gesichtspunkt ausgewählt, gesichtet, umgebildet und erweitert haben, sonst hätte unmöglich dieses gleichförmige Ganze herauskommen können. Wirklich tragen ja auch manche jener Wundererzählungen die deutlichen Spuren dieser individuellen Thätigkeit. Wenn z. B. die beiden Lahmenheilungen in der Sache und im Ausdruck sich Zug für Zug entsprechen, wenn c. 10, 26 und 14, 15 fast die gleichen Worte gebraucht sind, wer wird den Grund davon anderswo suchen, als in der Identität des Verfassers? wenn in jenen allgemeinen Schilderungen, die doch jedenfalls vorzugsweise dem Verfasser selbst angehören, die gleichen oder auffallend ähnliche Angaben sich wiederholen (wie c. 5, 15 f. vgl. 28, 9. 19, 11), von wem anders, als von eben diesem, soll ihre Gleichheit herrühren? So fanden wir ja auch in der Erzählung von den Johannesjüngern, c. 19, und der von Apollos, c. 18, zwei Berichten, die in gar keinem unmittelbaren Zusammenhang stehend, ursprünglich nicht derselben Tradition angehören können, und von denen namentlich der zweite kein sagenhaftes Gepräge trägt, dieselben Züge, welche in der Wirklichkeit nicht vereinbar nur dem Interesse dienen, die Johannesschüler für die paulinische Geistesweihe geeignet zu machen. Lässt sich annehmen, dass diese Züge von der Sage, und nicht vielmehr von unserem Schriftsteller herrühren? Der Parallelismus der paulinischen und petrinischen Wunder ist also jedenfalls für sein Werk anzusehen.

Wie Paulus hinter Petrus an Verherrlichung durch Wunder nicht zurücksteht, so steht hier Petrus mit der Urgemeinde hinter Paulus an Leiden und Widerwärtigkeiten nicht zurück, und auch diese Parallele kommt im Wesentlichen nicht auf Rechnung der Geschichte oder der Tradition, sondern auf Rechnung des Verfassers. Fassen wir zunächst Paulus in's Auge, so ist zwar wiederholt von Nachstellungen der Juden die Rede, denen er entfliehen

muss (9, 24. 30. 14, 5. 20, 3.), oder er wird von den Juden aus einem Orte vertrieben (13, 50. 17, 10. 13 f.); war aber dieser Zug selbst durch den Pragmatismus unserer Schrift gefordert, (s. o.) so erleidet auch Paulus in allen den angegebenen Fällen keine wirkliche Misshandlung. Ebensowenig ist diess c. 18, 12 ff. und 19, 21 ff. der Fall, denn in der ersteren Stelle wird die Klage gegen ihn noch vor seiner Verantwortung von Gallio abgewiesen und der Hauptkläger selbst vom Volke geschlagen, und in der zweiten endet der lärmende Aufstand des Demetrius, ohne persönliche Gefahr für den Apostel, mit einem ähnlichen beschwichtigenden Spruche. Es bleiben daher nur drei Fälle übrig, in denen Paulus wirkliche Verletzung erfährt: die Steinigung in Lystra, 14, 19, die Haft in Philippi, 16, 16 ff., die palästinensisch-römische Gefangenschaft. Als eine vierte Noth können wir den Schiffbruch (27, 20 ff.) hinzufügen. Unter all diesen Leiden ist aber kein einziges, welches nicht nach der Darstellung unserer Schrift zu einem Triumph des Apostels ausschlüge. In Philippi wird er durch das Wunder seiner nächtlichen Befreiung und die Abbitte der Duumvirn für die vorhergegangene Misshandlung mehr als entschädigt; in Lystra (welches Schneckenburger S. 60 mit Unrecht von dem obigen Kanon ausnimmt) zeigt sich der über ihm waltende göttliche Schutz darin, dass er unmittelbar nach der Steinigung, Allem nach unversehrt, wieder aufsteht und weiter geht; die wunderbare Rettung aus dem Schiffbruch und aus der melitensischen Gefahr ist (27, 23. 28, 6) ein deutlicher Beweis höherer Führung, zugleich giebt ihm die Noth auf der See Gelegenheit, seine überlegene Klugheit und sein Gottvertrauen glänzend zu bewähren (27, 21 ff. 30 ff.); die palästinensische Gefangenschaft wird das Mittel zu einer Reihe von Apologien, die den Erfolg haben, dass alle jüdischen und heidnischen Auktoritäten des Landes, die Pharisäer des Synedriums (23, 9), der König Agrippa (26, 31 f.), der Tribun Lysias (23, 29), die beiden Prokuratoren (24, 22 ff., 25, 18 ff.), seine Unschuld anerkennen; wie endlich der Verfasser die römische Gefangenschaft angesehen wissen will, zeigt am Besten der Umstand, dass er ihr tragisches Ende verschweigt, statt dessen aber die Freiheit der Predigt, welche dem Apostel in Rom zu Theil wurde (28, 30 f.), und die Absichtlichkeit der Fügungen, die ihn auf diesen Schauplatz seiner Thätigkeit führten (23, 11. 27, 23, vgl. 19, 21), mit allem Nachdruck hervorhebt. Vergleichen wir

nun mit diesen Leiden des Paulus, die alle zu seiner Verherrlichung dienen müssen, die der Urgemeinde und ihrer Apostel, so zeigt sich, dass diese vor ihrem jüngeren Kollegen nicht das Geringste voraus haben. Ist Paulus eingekerkert und vor Gericht gezogen worden, so ist das Gleiche erst dem Petrus und Johannes (c. 4), dann den sämmtlichen Aposteln (5, 17 ff.), endlich noch einmal dem Petrus allein widerfahren; hat Paulus in Philippi Streiche erhalten, so erhielten sie vor ihm (5, 40) die Urapostel in Jerusalem; ist Paulus gesteinigt worden, so wurde Stephanus, das gefeierte Mitglied der jerusalemitischen Gemeinde, zu Tode gesteinigt; ist Paulus den Märtyrertod gestorben (wiewohl unser Verfasser davon schweigt), so ist ihm nicht allein Stephanus, sondern auch Jakobus, auf derselben Bahn vorangegangen, und dieser selbst ist durch die Art seines Todes (Enthauptung auf Befehl eines gottlosen Despoten c. 12, 2. 20 ff.) sein Vorbild unter den Uraposteln. Auch von inneren Zerwürfnissen, wie sie von den paulinischen Gemeinden nicht berichtet werden, ist die Mustergemeinde in Jerusalem nicht frei geblieben; selbst gegen die Apostel erhob sich ein Murren (6, 1 f.), und das goldene Zeitalter der Gütergemeinschaft wird durch das Vergehen des Ananias und der Sapphira befleckt. Waren andererseits die palästinensischen Apostel der Gegenstand einer besonderen göttlichen Fürsorge, so hatte sich Paulus keiner geringeren zu erfreuen; hat den Petrus ein Engel aus engem Gewahrsam befreit (12, 7 ff.), sind ebenso 5, 20 die sämmtlichen Apostel durch einen Engel aus dem Gefängniss geführt worden, so löst ein wunderbares Erdbeben in Philippi die Fesseln des Paulus und seines Begleiters; hat mit Philippus der Engel des Herrn gesprochen (8, 26), so erscheint eben dieser 27, 23 auch dem Paulus; waren die Apostel nach der Vorstellung der Folgezeit gegen giftige Schlangen gesichert (L. 10, 19 par. Mark. 16, 18), so ist Paulus der Einzige, von dem diess unser Verfasser durch ein ausdrückliches Beispiel belegt. Der Lauf des Paulus ist nicht leidensvoller und nicht weniger ausgezeichnet durch göttliche Führungen, als der eines Petrus und seiner Genossen.

Entspricht diess aber der geschichtlichen Wirklichkeit? oder wissen wir nicht vielmehr selbst aus den wenigen Andeutungen der paulinischen Briefe mehr von den Leiden des Apostels, als aus dieser vermeintlich so vollständigen Geschichte desselben? Wo bleibt in unserer Darstellung die Mehrzahl jener Nöthen und Miss-

handlungen, von denen der zweite Korintherbrief 11, 23 ff., vgl. 6, 4 ff. berichtet? die vielen Gefangenschaften (vor der letzten), die vielen Todesgefahren, die fünfmalige Züchtigung durch Juden, zwei von den drei Stäupungen, die drei Schiffbrüche? Warum kein Wort von den heftigen Kämpfen im Innern der Gemeinden, in Galatien, in Korinth, in Ephesus (1 Kor. 16, 9)? Warum ist das θηριομαχεῖν ἐν Ἐφέσῳ (1 Kor. 15, 30) — wir wissen nicht, gänzlich übergangen, oder im Aufstand des Demetrius bis zur Unkenntlichkeit entstellt? Warum kein Wort, welches uns die Klagen des Apostels über die Schwachheit seines Fleisches (1 Kor. 4, 9 ff., 2 Kor. 1, 8 f., Gal. 4, 13 f. u. a.), über den σκόλοψ ἐν τῇ σαρκὶ (2 Kor. 12, 7 ff.) erläuterte? Warum dieses Stillschweigen über den Tod des Paulus, von dem wir doch schon aus c. 20, 25 38 sehen, dass er bereits erfolgt war? [1]) Hat es irgend eine Wahrscheinlichkeit, dass der Verfasser über alle diese Dinge nichts sagen konnte? Falls er wirklich der Reisegefährte des Paulus war, offenbar nicht; aber auch wenn er ein Anderer und Späterer gewesen ist, konnte doch die Erinnerung an Dinge, von denen uns die Briefe des Apostels heute noch Kunde geben, ein oder zwei Menschenalter nach seinem Tode nicht so völlig verwischt sein, dass dem Geschichtsschreiber nichts davon zu Ohren gekommen wäre. Griffen doch viele von diesen Dingen, wie vor allem die Partheikämpfe in den Hauptgemeinden, in das religiöse Leben jener Zeit viel zu tief ein, um sich nicht der Ueberlieferung einzuprägen, konnten doch die Briefe des Apostels einem späteren Biographen desselben unmöglich unbekannt sein. Wir werden mithin das Schweigen unserer Schrift nur daraus erklären können, dass der Verfasser über einen grossen Theil von den Leiden des Apostels nichts sagen wollte. Geht nun schon hieraus der Tendenzcharakter dieser seiner Darstellung hervor,

[1]) Eine sehr ungenügende Antwort auf diese Fragen ist es, wenn man mit Lekebusch d. Comp. d. Apg. S. 263 sagt, die Apostelgeschichte erwähne nur der Leiden, welche auf die Ausbreitung des Christenthums Einfluss hatten, denn die meisten der oben aufgezählten gehören offenbar ganz in die gleiche Kategorie mit denen, welche die Apg. berichtet. Ebensowenig hilft es, sich mit demselben (S. 262) auf die Nachstellungen der Juden zu berufen, die den Apostel von einem Ort zum andern trieben, denn diesen Zug konnte unser Verfasser, bei dem er sogleich als ein Haupthebel seines Pragmatismus nachgewiesen werden wird, nicht entbehren, aber dass es eben nur Nachstellungen sind, die nur zum kleineren Theil wirkliche Misshandlungen zur Folge haben, diess gerade ist das Auffallende.

so erhellt derselbe noch deutlicher aus der Bemerkung, welche sich uns schon früher, (S. 140 ff.) ganz abgesehen von der vorliegenden Frage, ergeben hat, dass sich die angeblichen drei Verfolgungen der Urapostel, die des 3ten und 4ten, des 5ten und des 12ten Kapitels, in der Wirklichkeit auf eine einzige, die letztgenannte, reduciren, die zwei ersten dagegen nur Nachbildungen von dieser sind, welche Allem nach mehr der Reflexion, als der Sage angehören. Man erwäge nur, welches Verhältniss sich hienach herausstellt. Wir haben in unserer Schrift eine auffallende Gleichartigkeit zwischen den über Paulus und den über die Urgemeinde ergangenen Leiden. Dieser Parallelismus ist aber nur dadurch möglich geworden, dass von den paulinischen ein grosser Theil übergangen, die der Urapostel verdoppelt und verdreifacht sind. Was ist nun wahrscheinlicher, dass die Ueberlieferung ganz unabhängig von dem Zweck der Parallelisirung diese Veränderungen mit dem geschichtlichen Stoffe vorgenommen hat, dass rein zufällig dem Verfasser die Verfolgungen der Urgemeinde dreifach, die des Paulus nur zum dritten Theil zu Ohren gekommen sind, oder dass jene Aenderungen von Anfang an auf das durch sie bewirkte Resultat, die Gleichförmigkeit der urapostolischen Leiden mit den paulinischen angelegt, dass sie einfach aus der Absicht und dem besonderen Zweck des Schriftstellers zu erklären sind? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Auch die einzelnen Erzählungen sind ja zum Theil ganz sichtbar auf jene Parallele berechnet, oder doch in dem gleichen Geist und der gleichen Manier ausgeführt. Vergleichen wir z. B. die Erzählung von der Gefangenschaft des Paulus in Philippi mit der unsers 5ten Kapitels. In beiden Erzählungen eine Einkerkerung von Aposteln aus Anlass einer Wunderheilung, in beiden eine doppelte Befreiung aus der Haft, eine übernatürliche, die aber für den Enderfolg völlig nutzlos ist, und eine scheinbar natürliche, die sich aber bei näherer Betrachtung gleichfalls unwahrscheinlich erweist, in beiden eine körperliche Züchtigung der Eingekerkerten, nur das einemal vor, das anderemal nach dem Gefängniss, dazu c. 16, 24 der Zug aus der Erzählung, welche auch der des 5ten Kapitels zum Urbild gedient hat, und auch hier, V. 23, nicht ganz fehlt, dass die Verhafteten mit besonderer Strenge und Sorgfalt, in einer ἐσωτέρα φυλακῇ, in unlösbar scheinenden Banden verwahrt werden: wer kann glauben, diese ganze Gleichförmigkeit rühre nur von dem zufälligen Zusammentreffen der Ueberlieferungen, oder

gar der geschichtlichen Vorgänge selbst her, und nicht vielmehr von der bestimmten Absicht des Schriftstellers, welcher für den Zweck des Parallelismus die eine Erzählung der andern nachgebildet, oder auch beide — diess bleibe vorerst unentschieden — in demselben Sinne gedichtet hat? Nicht anders verhält es sich auch mit den zwei Auftritten vor dem Synedrium, im 5ten und im 23sten Kapitel. Wenn in diesen beiden Verhandlungen die Pharisäer die Parthei der angeklagten Apostel nehmen, und selbst die Möglichkeit zugeben, dass sie wirkliche Offenbarungsorgane sein könnten [1]), wenn sich aber dieser Hergang in dem einen Fall ebenso unwahrscheinlich gezeigt hat, als in dem andern, wenn überdiess die ganze Verhandlung in beiden Fällen aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht statt hatte, was ist augenscheinlicher, als dass die beiden gleichen und gleich ungeschichtlichen Berichte von einem und demselben Urheber, unserem Verfasser, herrühren? Nur in seiner Darstellung nehmen ja überhaupt die jüdischen Hauptpartheien zum Christenthum und zu einander die Stellung ein, welche ihnen im 4ten und 5ten und im 23sten Kapitel gleichmässig angewiesen ist, nur er macht die Sadducäer allein zu Anklägern, die Pharisäer zu Vertheidigern der Christen, und darum auch den Annas und Kaiphas c. 5, 17 zu Sadducäern; wie lässt sich da die Absichtlichkeit dieses Pragmatismus, und der Tendenzcharakter unserer Darstellung verkennen?

Noch stärker tritt dieser Charakter in der Art hervor, wie die Lehre und das Verhalten der Apostel in unserer Schrift geschildert wird. Wir haben schon früher (S. 297 ff.) nachgewiesen, wie auffallend die Lehre des Paulus in ihren Berichten zurücktritt, wie unverhältnissmässig wenig Raum in seinen Vorträgen die Lehrrede überhaupt einnimmt, und wie selbst dieses Wenige so gar nicht das eigenthümlich paulinische Gepräge trägt. In allen Reden des Apostels nur eine einzige, schüchterne Hinweisung auf seine Lehre vom Gesetz und von der Rechtfertigung (13, 38 ff.), und gleichfalls nur Eine flüchtige Andeutung der Versöhnungslehre (20, 28), im Uebrigen nur die Verkündigung des Monotheismus gegenüber vom heidnischen Polytheismus, die Predigt

[1]) 5, 39, wo das kategorischere εἰ ἐκ θεοῦ ἐστιν im Unterschied von dem vorangehenden problematischen ἐὰν ἐξ ἀνθρώπων ᾖ zu beachten ist, und 23, 9 wo sich die Aehnlichkeit mit c. 5 auch den Abschreibern so aufgedrungen hat, dass Manche das μὴ θεομαχῶμεν von dort herübernahmen.

von der Auferstehung und Messianität Jesu, von der Sinnesänderung und den guten Werken, „von der Gerechtigkeit und Enthaltsamkeit und dem künftigen Gerichte“ (24, 25) — nichts von der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Versöhnung durch das Blut Christi, vom Aufhören der Gesetzesreligion, vom alleinrechtfertigenden Glauben, von allen den Ideen, welche den Kern des paulinischen Christenthums ausmachen. Nur die Schlagwörter des Judenchristenthums tönen uns aus dem Munde des Heidenapostels entgegen [1]), nur dieselbe Beweisführung für die Messiaswürde des Auferstandenen, dieselbe Aufforderung zur *μετάνοια* vernehmen wir von ihm, wie früher von Petrus (2, 22 ff. 38. 3, 13 ff. 5, 30 ff. 10, 37 ff.), auch die Sündenvergebung wird c. 13, 38 statt der paulinischen Anknüpfung an den Versöhnungstod nur in den gleichen Zusammenhang mit dem Glauben an den Auferstandenen und mit der Erhöhung Jesu gebracht, wie im ersten Theile (2, 38. 3, 19. 5, 31. 10, 43) von Petrus, wie schon auf rein jüdischem Boden, L. 1, 77, von Zacharias. Und dass uns die Gleichheit dieses Standpunkts mit dem judenchristlichen nicht entgehe, ist gerade diejenige von den paulinischen Reden, welche die ausführlichste Lehrentwicklung enthält, früheren Vorträgen des Petrus und Stephanus so ähnlich gebildet, dass wir schon S. 301 dem Urtheil derer beitreten mussten, die nur einen Nachklang jener Darstellung darin finden wollen. Was uns von paulinischer Lehre mitgetheilt wird, das lässt der Verfasser den Petrus, den Stephanus, selbst den Jakobus deutlicher, als Paulus selbst aussprechen. Petrus sagt [2]), es sei vor Gott kein Unterschied zwischen Juden und Heiden, denn auch die Heiden, die Unreinen, werden durch den Glauben gereinigt (15, 9; vgl. Gal. 3, 28 u. A.), er nennt das Gesetz 15, 10 ein Joch, das weder sie selbst noch ihre Väter zu tragen vermocht haben, er erklärt (15, 11; vgl. 4, 11 f. und dazu Röm. 9, 32 f.), dass die Juden so gut, wie die Heiden, nur durch die Gnade Christi selig werden können; Stephanus weist (7, 48 ff.) auf das Ende des Tempelkultus hin; sogar Jakobus bekennt sich (15, 17) zum paulinischen Universalismus, wenn auch ohne die vollständige Grundlage der Lehre vom Gesetz — bei dem Paulus der Apostelgeschichte haben wir Mühe, diese Grundsätze zu entdecken. Kann

[1]) Vgl. hierüber auch Schwegler Nachap. Zeitalter S. 96.
[2]) S. Schneckenburger S. 187 ff.

aber Paulus nicht so unpaulinisch, so können umgekehrt Petrus und Jakobus nicht so paulinisch gesprochen haben [1]), und auch unserem Verfasser kann der allbekannte geschichtliche Charakter seiner Helden nicht so fremd gewesen sein, dass er meinte, sie hätten wirklich so gesprochen: seine Darstellung ist schlechterdings nur aus einer absichtlichen, tendenzmässigen Veränderung des geschichtlichen Thatbestands zu erklären.

Eben dahin führt uns, was er vom Verhalten des Paulus auf der einen, der Urapostel auf der andern Seite berichtet. Wenn Paulus hier als ein gesetzesfrommer Israelite erscheint, wenn er die hergebrachten Reisen zum nationalen Heiligthum auch unter dem stärksten Geschäftsdrang seines apostolischen Amtes nicht versäumen will, wenn er Gelübde und Nasiräat (oder Nasiräatsopfer) nicht blos überhaupt übernimmt, sondern auch für den ausdrücklichen Zweck übernimmt, die Verläumdung zu widerlegen, dass er Abfall vom Gesetz lehre, wenn er die theokratischen Privilegien seines Volkes so hoch achtet, dass er vom Anfang bis zum Ende seiner apostolischen Wirksamkeit immer zunächst den Juden predigt, und nur durch ihren Unglauben, durch göttliche Befehle, oder durch besondere Umstände gezwungen den Heiden, wenn er sich auf dem Apostelconcil verpflichtet, die Juden bei Gesetz und Beschneidung zu belassen, den Heidenchristen wenigstens die noachischen Gebote aufzulegen, wenn er selbst an Timotheus, dem Heidenchristen, aus Rücksicht auf seine jüdischen Volksgenossen die Beschneidung vollzieht [2]); wenn andererseits die Männer der Urgemeinde den Grundsatz der Heidentaufe nicht blos auf's Bereitwilligste anerkennen, sondern auch zuerst diesen Grundsatz erkannt und darnach gehandelt haben, wenn Petrus schon in seiner ersten Rede, die Prärogative des theokratischen Volks zugebend, zugleich auf die Möglichkeit hindeutet, sie zu verscherzen [3]), wenn Philippus den halbheidnischen Samaritanern gepredigt, Petrus und Johannes aus Auftrag der Zwölfe den von ihm Getauften die Vollendungsweihe ertheilt haben, wenn Petrus,

[1]) M. s. S. 232.

[2]) S. oben S. 239 ff.

[3]) C. 3, 26: *ὑμῖν πρῶτον ὁ θεὸς ἀπέστειλεν αὐτὸν* (*Ἰησοῦν*), wobei offenbar vorbehalten ist, was Paulus und Barnabas 13, 46 aussprechen: *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν, στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.*

auf die augenscheinlichsten Offenbarungen hin, unter Genehmigung der Jerusalemiten, den Heiden Cornelius getauft hat, wenn noch vor dem Auftreten des Paulus die heidenchristliche Gemeinde in Antiochien entstanden, und von dem geisterfüllten (11, 24), altbewährten (4, 36) Bevollmächtigten der Urgemeinde anerkannt worden ist, wenn schliesslich die Gesammtheit der Jerusalemiten auf die Empfehlung des Petrus und Jakobus den Heidenchristen den Freibrief ausstellt, welcher sie von Gesetz und Beschneidung losspricht, — wenn Paulus und die Palästinenser in dieser Weise die Rollen getauscht haben, so gehört in der That nur ein Kleinstes von kritischer Unbefangenheit dazu, um in einer so auffallenden Umstellung der Charaktere noch vor aller Detailuntersuchung eine bestimmte Tendenz zu vermuthen. Hat man sich aber vollends mit uns überzeugt, dass diese Darstellung nur durch eine Reihe der eingreifendsten Geschichtswidrigkeiten möglich war, dass von den fünf jerusalemitischen Reisen, welche die Apostelgeschichte kennt, nur drei historisch sind, und von diesen dreien keine einzige ursprünglich den Zweck hatte, den unsere Schrift wenigstens der letzten derselben ausdrücklich beilegt (24, 11. 17), dass Paulus weder das korinthische Gelübde (18, 18), noch die ihm c. 21, 23 angesonnenen Leistungen übernommen haben kann, am allerwenigsten aus dem hier angegebenen Grunde, dass die Praxis in Betreff der Heiden- und Judenpredigt, welche er sich nach unserer Darstellung zur Pflicht machte, nur dem Verfasser, nicht ihm, angehört, dass Scenen, wie die mit den römischen Juden, aller geschichtlichen Möglichkeit ermangeln; hat man ebenso den Universalismus eines Petrus und Jakobus mehr als verdächtig gefunden, und in der Erzählung von der Bekehrung des Cornelius nicht nur einzelne unhistorische Bestandtheile, sondern von Anfang bis zu Ende nichts als Unwahrscheinliches und Undenkbares gesehen; hat man sich endlich über das sogenannte Apostelconcil mit Hülfe des Galaterbriefs orientirt, die angeblichen Zugeständnisse des Paulus an den Judaismus beseitigt, und die der Urapostel an Paulus auf ihr richtiges Maass zurückgeführt, so kann es nicht dem mindesten Zweifel mehr unterliegen, dass es nicht nur nicht die Geschichte, sondern auch nicht die Sage, dass es nur die pragmatisirende Reflexion ist, welche die merkwürdige Einstimmigkeit in dem Verhalten des Paulus und der Urgemeinde hergestellt, den Heidenapostel zum Petriner, die Judenapostel zu Paulinern gemacht hat. Was wir oben, aus Anlass der Erzählungen von

den Leiden des Paulus und der Urgemeinde, über den Unterschied zwischen Sagenbildung und tendenzmässiger Geschichtschreibung bemerkt haben, wäre auch hier zu wiederholen.

Auch in Beziehung auf ihre apostolische Befähigung ist zwischen Paulus und den Uraposteln kein wesentlicher Unterschied [1]. Wenn sich diese bei den Letztern auf ihre persönliche Verbindung mit Christus gründete, deren Mangel schon frühe ein Hauptgrund war, um dem Paulus die apostolische Würde abzusprechen [2], und noch tief in's zweite Jahrhundert hinein von ebjonitischer Seite hiezu benützt wurde [3], wenn andererseits schon Paulus selbst seinen Gegnern die Frage entgegenhält (1 Kor. 9, 1): οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; so ist es eben diese Beglaubigung durch die persönliche Erscheinung Christi, welche die Apostelgeschichte mit unverkennbarem Nachdruck geltend macht, indem sie die Bekehrung des Apostels nicht weniger als dreimal mit allen Nebenumständen berichtet, und überdiess auch noch weitere Christuserscheinungen theils erzählt (22, 18. 18, 9. 23, 11. vgl. auch 16, 9. 27, 23), theils andeutet (26, 16), so dass auch Paulus nicht minder, als die συνελθόντες τοῖς ἀποστόλοις ἐν παντὶ χρόνῳ (c. 1, 21), mit seiner evangelischen Predigt dasjenige bezeugt, was er selbst gehört und gesehen hat (22, 15. 26, 16. vgl. 4, 20), auch er ein μάρτυς τῆς ἀναστάσεως Ἰησοῦ (1, 22. 10, 41), ein vollgültiger Zeuge von der Realität jener Thatsache ist, in welche der Apostelgeschichte aller eigenthümlich christliche Lehrgehalt zusammenschrumpft [4]. Weil aber diese visionäre Weise der Beglaubigung auf ebjonitischer Seite nicht anerkannt wurde [5],

1) M. s. hierüber namentlich Schwegler a. a. O. S. 77 ff.

2) 2 Kor. 5, 16. 10, 7. 11, 5.

3) Clem. Hom. XVII, 13 f.

4) Diess hat Lekebusch Comp. d. Apg. 373 übersehen, wenn er meint, Aeusserungen, wie c. 1, 21 f. 10, 41, hätten den Heidenchristen zum grössten Anstoss gereichen müssen, da sie ein Kriterium der apostolischen Befähigung aufstellen, das auf Paulus nicht anwendbar sei. Unser Verfasser beseitigt diesen Anstoss eben dadurch, dass er es, was die Hauptsache, die μαρτυρία τῆς ἀναστάσεως, anlangt, auch für Paulus in Anspruch nimmt, denn das Kriterium selbst zu verwerfen war ihm nicht möglich, wenn er nicht jede Verständigung mit den Judaisten abschneiden wollte.

5) Clem. Hom. a. a. O. und dazu Baur Paulus S. 84 ff. Schneckenburger S. 170 f.

so müssen ihm judenchristliche Auktoritäten darin vorangehen: auch die Erscheinungen des Auferstandenen, welche den ältern Aposteln zu Theil wurden, stellt unsere Schrift unter den Begriff der Optasie (ὀπτανόμενος, 1, 3. ὤφθη 13, 30), und insofern, nach dem eigenen Vorgang des Apostels, (1 Kor. 15, 5 ff.) auf die gleiche Linie mit der οὐράνιος ὀπτασία (26, 19) in Damaskus [1]; auch Stephanus sieht in visionärer Weise den Herrn (7, 55); ganz besonders aber ist es Petrus, welcher dem Paulus den Weg bahnt, indem er ebenso, wie dieser, mit der ἀποστολὴ ἐθνῶν durch eine Vision beauftragt wird. Gerade diese letztere Erzählung beweist aber auch auf's Schlagendste das Absichtliche dieser ganzen Parallele. Denn wenn wir uns schon früher von der Ungeschichtlichkeit jenes Vorgangs überzeugen mussten, so trägt derselbe andererseits deutliche Spuren davon, dass er dem Hergang bei der Bekehrung des Paulus nachgebildet ist. Nicht nur der Zweck — die Berufung zur Heidenmission — ist der gleiche, sondern auch die Form der beiden Visionen hat nach Schneckenburger's (S. 170) feiner Bemerkung auffallende Aehnlichkeit: beide Male ineinandergreifende Doppelvisionen, zwischen Paulus und Ananias, Petrus und Cornelius, beide Male die ausdrückliche Beglaubigung des Geschauten durch die eigene Erzählung der Schauenden (11, 5 ff. Kap. 22 und 26). Auch die Stimme, welche zu Petrus redete scheint c. 10, 14 als die Stimme Christi bezeichnet zu werden [2]. Es wäre in der That wunderbar, wenn diese Uebereinstimmung der beiden Vorgänge nicht in der bestimmten Absicht ihrer Gleichstellung ihren Grund hätte, die ja auch schon in der zweimal wiederholten Erzählung des einen, der dreimaligen des andern deutlich hervortritt. Sollte aber nach allen diesen Beweisen die Ebenbürtigkeit des Paulus mit den Uraposteln je noch einem Zweifel unterliegen, so muss er schwinden, wenn wir aus c. 19, 1 ff. sehen, dass auch das Merkmal, worin die judenchristliche Ueberlieferung das eigenthümlichste, mit keinem andern, noch so ausgezeichneten, Verkündiger des Evangeliums getheilte Vorrecht

[1]) Ebenso das Lukas-Evangelium 24, 34. vgl. V. 23, wogegen weder Matthäus noch Markus diesen sonst nur von Engel- und Geistererscheinungen gebräuchlichen Ausdruck auf die Erscheinungen des Auferstandenen anwenden. Johannes kennt das Wort gar nicht.

[2]) Denn wenn die Anrede κύριε oder κύριοι allerdings auch sonst vorkommt (z. B. c. 10, 4. 16, 30), so verhält es sich doch anders, wo sie sich nicht auf eine gegenwärtige Person, sondern auf eine Stimme aus dem Himmel bezieht.

des Apostelamts sah, dem Heidenapostel nicht gefehlt hat, dass auch er so gut, wie Petrus (c. 8, 14 ff.), die Vollmacht besass, durch seine Handauflegung den heiligen Geist mitzutheilen. Zugleich lag hierin die schlagendste Widerlegung der ebjonitischen, in der Simonssage niedergelegten Verläumdung, es war unwidersprechlich bewiesen, dass Paulus nicht der Eindringling war, der sich jene Gabe von den Palästinensern erbettelt, und zwar vergeblich erbettelt hatte; falls die Simonssage schon damals den Magier zum Johannesjünger gemacht hatte, so enthielt auch der Zug, dass es Schüler des Täufers sind, denen Paulus die vollendende Weihe ertheilt, eine weitere Widerlegung der feindseligen Nachrede.

Fassen wir schliesslich in's Auge, was von der Apostelgeschichte über das persönliche Verhältniss zwischen Paulus und der judenchristlichen Parthei berichtet wird, so ist auch schon von Anderen bemerkt und in der vorliegenden Schrift S. 306 gezeigt worden, wie freundlich sich dieses hier darstellt. Von den unausgesetzten Kämpfen des Apostels mit den Judaisten kaum eine Spur, die korinthischen, galatischen, ephesinischen, römischen Gegner, die den Paulus nach seinen Briefen auf's Aeusserste gebracht haben, werden mit keiner Silbe berührt, die *παρείσακτοι ψευδάδελφοι*, denen er in Jerusalem so entschieden entgegentreten musste (Gal. 2, 4), sind c. 15, 5 in der mildesten Weise erwähnt, der leidenschaftliche Hass der eifrigen Judenchristen gegen den Gesetzesstürmer ist c. 21, 20 zu einem leicht widerlegbaren Verdacht abgestumpft; nur die ungläubigen Juden sind selbst an solchen Orten, wo es Paulus ganz entschieden mit judenchristlicher Anfeindung zu thun hatte, wie Ephesus (1 Kor. 16, 19) und Korinth, seine einzigen Gegner (c. 20, 19. 3 [1]). Ebenso wird

[1]) Dass eine solche Darstellung nicht geeignet gewesen sei, Juden- und Heidenchristen einander näher zu bringen (Schneckenburger S. 223), ist eine Behauptung, die Lekebusch (S. 369) nicht hätte wiederholen sollen. Das freilich wäre verfehlt gewesen, wenn der Verfasser die Angriffe der Juden auf Paulus ohne allen traditionellen Anlass ersonnen hätte, aber diess wird keiner, der unserer Ansicht ist, behaupten. Die Sache verhält sich vielmehr so, dass die Feindschaft zwischen Paulus und den Juden (mit Einschluss der Judenchristen), in der allgemeinen Ueberlieferung feststand. Paulus wurde von Juden und Judenchristen als der Feind ihres Volks, diese wurden von den Paulinern als die Feinde ihres Apostels betrachtet. Unter solchen Umständen war es unstreitig eine sehr angemessene Wendung, wenn die Sache der Judenchristen von der der Juden getrennt, wenn

umgekehrt alles Aufreizende, was von paulinischer Seite zu berichten war, behutsam zurückgestellt, Titus, der treue Gehülfe des Paulus, der aber freilich ein Unbeschnittener, und die Veranlassung des jerusalemitischen Streites war, wird nie auch nur genannt, der heftige Auftritt mit Petrus, welchen noch die Clementinen dem Paulus nicht vergessen können [1]), wird mit tiefem Stillschweigen übergangen, statt dessen nur der Zank mit Barnabas (15, 37), ein jedenfalls weit unverfänglicherer Vorfall, berichtet. Um so nachdrücklicher werden die freundlichen Berührungen des Paulus mit der jerusalemitischen Gemeinde und der ganzen judenchristlichen Parthei betont. Gleich nach seiner Bekehrung ist es Ananias, *ἀνὴρ εὐσεβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν Ἰουδαίων* (22, 12), der sich in Damaskus seiner annimmt und ihm die Taufe ertheilt; bald darauf eilt er selbst nach Jerusalem und steht hier im vertrautesten Verkehr mit den Zwölfen, bei denen sich der hochgeachtete Barnabas für ihn verbürgt (9, 26 ff.); drei weitere Reisen sind eben so viele Beweise seines guten Einvernehmens mit der Urgemeinde [2]); auch auf der letzten seiner frommen Wanderungen zum Nationalheiligthum wird er noch vor seiner Ankunft von dem gefeierten Philippus und seinen Töchtern gastfrei gepflegt, von Agabus, dem jerusalemitischen Propheten, gewarnt (21, 8 ff. s. a. a. O.), von den Brüdern in Jerusalem freudig empfangen (21, 17 ff.). Ein gleich freundlicher und ehrenvoller Empfang wird ihm (28, 15) von Seiten der römischen Christen zu Theil, von welchen der Verfasser merkwürdiger Weise gar nichts Weiteres zu berichten weiss, als dass sie dem Paulus einige Stationen weit entgegenkamen. Von welcher Absichtlichkeit auch diese Darstellung beherrscht ist, zeigt schon die Verdopp-

den Paulinern gesagt wurde, dass nicht ihre jüdischen Mitchristen, den Judenchristen, dass nicht ihre christlichen Vorfahren und Landsleute den Heidenapostel verfolgt haben, dass diese Angriffe vielmehr nur von dem unglaubigen Theil der Juden, nur von den gleichen Leuten und in der gleichen Weise gemacht worden seien, wie die auf die Urapostel. Damit war ja am Schlagendsten bewiesen, dass Heiden- und Judenchristen zusammen Eine Parthei bilden, und am unglaubigen Judenthum ihren gemeinsamen Gegensatz haben. Unser Verfasser verfährt in dieser Beziehung nicht anders, als heute noch z. B. die Freunde der evangelischen Union verfahren, wenn sie den Gegensatz von lutherisch und reformirt gegen den des Katholischen und Protestantischen zurückstellen.

[1]) Hom. XXII, 3.

[2]) S. o. S. 306 f. 302 f.

lung der jerusalemitischen Reisen (s. o.), die unhistorische Darstellung der Vorgänge c. 9, 19 ff. und das Schweigen über Titus und den antiochenischen Auftritt. Was jene Reisen betrifft, so haben wir schon früher gesehen, wie wenig geschichtlichen Grund zwei davon haben, und wie sie ganz nur darnach aussehen, ohne allen bestimmten Anlass den geschichtlichen Reisen nachgebildet zu sein; haben wir nun überdiess gefunden, welches besondere Interesse gerade unser Verfasser bei einer solchen Nachbildung haben musste, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass dieselbe eben nur von ihm, nicht etwa von einer traditionellen Quelle herrührt. Das Gleiche gilt, nach dem früher Bemerkten, von der Erzählung des neunten Kapitels. Die Verhandlungen über Titus endlich und der Streit mit Petrus, diese in der christlichen Urzeit allbekannten Dinge, welche ihrer Natur nach in einer Apostelgeschichte ebenso wenig fehlen durften, als etwa das Marburger Religionsgespräch in einer deutschen Reformationsgeschichte, können gleichfalls nur in einer bestimmten Absicht weggelassen sein, unsere Schrift erweist sich auch hierin, wie in allem Uebrigen, als entschiedene Tendenzschrift.

Diess ist nun natürlich nicht so zu verstehen, als ob die Gleichartigkeit der palästinensischen und der paulinischen Stücke zur völligen Gleichheit aller einzelnen Züge fortgienge. Eine so sklavische Gleichbildung der beiden Darstellungen würde selbst dann einem nicht ganz kunst- und geschmacklosen Schriftsteller kaum möglich sein, wenn es sich um eine durchaus freie Dichtung handelte, noch viel undenkbarer ist sie, wenn nicht frei dichtend auf leerem Boden ein völlig neues Gebäude aufgeführt, sondern eine vorhandene Ueberlieferung benützt, und auch bei der eingreifendsten Umgestaltung doch immer noch möglichst geschont wurde. In diesem Fall ist es gar nicht anders zu erwarten, als dass der Bearbeiter Vieles stehen liess, was nicht unmittelbar seinem dogmatischen Zweck diente, dass er selbst Solches, was seinem eigenen Standpunkt widersprach, nicht immer ausmerzte, sondern sich häufig damit begnügte, ihm durch Aenderungen im Kleinen die gefährlichen Spitzen abzubrechen, durch Zusammenstellung mit Erzählungen von entgegengesetzter Tendenz seine Wirkung zu neutralisiren. Von unserem Verfasser werden wir aber auch noch später finden, dass er in diesem letzteren Fall war. Wenn daher die paulinischen und die urapostolischen Erzählungen neben dem Verwandten auch manches Eigenthümliche darbieten, so

kann diess keinen Einwurf gegen die Richtigkeit und die Beweiskraft der obigen Parallele begründen, sondern die Frage kann immer nur die sein, ob in den Grundzügen des Bildes, das wir von Paulus und dem Paulinismus auf der einen, vom Judenchristenthum und seinen Aposteln auf der andern Seite erhalten, eine Aehnlichkeit stattfindet, die ohne durchgreifende Aenderung des geschichtlichen Thatbestands nicht zu erreichen war. Dass nun diess wirklich der Fall sei, glauben wir nicht blos in dem gegenwärtigen Abschnitt, sondern durch unsere ganze Kritik der apostolischen Geschichte gezeigt zu haben. So lange diese nicht in ihren Hauptpunkten widerlegt ist, wird auch die Behauptung, dass die Apostelgeschichte eine Tendenzschrift sei, in ihrem Recht bleiben. [1]

[1] Was kann es demnach gegen unsere Ansicht beweisen, wenn Lekebusch (d. Comp. u. Entst. d. Apg. S. 258 ff.) in breitspuriger Erörterung mit wohlfeilem Witz ausführt, die Gleichheit der paulinischen und petrinischen Erzählungen sei keine absolute, Petrus wirke durch seinen „wesenlosen Schatten," Paulus durch seine „materiellen Schürzen und Schweisstücher," jener verrichte sein Strafwunder an Christen, dieser an einem jüdischen Goëten, Petrus spreche zu Cornelius 10, 25 nur wenige Worte, Paulus halte in Lystra 14, 15 eine lange Rede (von drei Versen), Petrus und Johannes theilen in Samarien Getauften, Paulus in Ephesus blossen Johannesjüngern den Geist mit u. s. w.? Um solche untergeordnete Abweichungen handelt es sich hier gar nicht, sondern ganz einfach darum, ob sich beide Theile im Wesentlichen gleichgestellt sind, und ob diese Gleichstellung der wirklichen Geschichte entspricht, oder nicht. Dass sie sich im letztern Fall nur aus der von uns angenommenen Tendenz erklären lasse, giebt auch Lekebusch wiederholt zu, was er aber beibringt, um die Geschichtlichkeit der vorliegenden Darstellung zu beweisen, ist so schwach, dass ich es kaum bedauern kann, seine Schrift zu einer Zeit erhalten zu haben, als das Manuscript zur zweiten Abtheilung der gegenwärtigen nicht mehr in meinen Händen war. Da wird geläugnet, dass c. 4, 15 dem Schatten des Petrus eine Heilkraft beigelegt werde (S. 257), wiewohl V. 16 steht ἐθεραπεύοντο ἅπαντες, und wiewohl die Darstellung der Apg. schlechthin irreführend und verworren wäre, falls der Verfasser diese Worte nicht mit auf V. 15 bezogen wissen wollte; da wird mit spöttischem Achselzucken bedauert, dass von der Erweckung des Eutychus „nicht feststehe, ob sie wirklich eine Todtenerweckung sein soll" (S. 259), wiewohl L. selbst nachher (S. 381) zugiebt, der Verfasser habe allerdings „ein Wunder erzählen wollen," da wird nicht blos die Austreibung des Wahrsagergeists in Philippi und der Vorfall mit der Otter, c. 28, 3 ff. natürlich erklärt, sondern auch das Erdbeben c. 16, 26 und seine Wirkung, auch die Heilung des Fieberkranken c. 28, 8, sollen statt eigentlicher Wunder, nur solche Gebetserhörungen sein, wie sie „zu allen Zeiten stattgefunden haben und noch heute stattfinden," wie sie auch „von einer gesunden Philosophie (!) vollkommen begriffen werden können." Zu c. 28, 9 macht L. gar die sinnreiche Bemerkung, Lukas der Arzt möge wohl an diesen Heilungen auch seinen Antheil gehabt

Wenn man daher gewöhnlich glaubt, der Verfasser der Apostelgeschichte habe mit seiner Schrift nur eine geschichtliche Darstellung beabsichtigt, und sein dogmatischer Standpunkt oder die Rücksicht auf bestimmte Leser habe für die Auswahl und Auffassung des geschichtlichen Stoffs nur eine untergeordnete Bedeutung, so müssen wir dieser Ansicht durchaus widersprechen. Die thatsächliche Beschaffenheit unserer Schrift ist aus ihr nicht zu erklären. Soll die Apostelgeschichte eine Kirchengeschichte des apostolischen Zeitalters sein, wie diess die Meisten immer noch annehmen, soll der Verfasser in derselben alles das zusammenstellen, was ihm über die Geschichte der Apostel und der apostolischen Gemeinden bekannt war, so bleibt schon das ganz unbegreiflich, dass mit dem Auftreten des Paulus die Urapostel und die jerusalemitische Gemeinde so völlig zurücktreten, und nur noch da, wo sie mit Paulus in Berührung kommen, erwähnt werden, nicht minder auffallend sind aber auch die vielen Lücken in der Geschichte des Paulus, das Stillschweigen unserer Schrift über die Mehrzahl jener Leiden, die der Apostel 2 Kor. 11 erwähnt, über seine unausgesetzten Kämpfe mit judaistischen Gegnern, über die inneren Zustände der paulinischen Gemeinden, über die Gründung der galatischen Kirchen, über die arabische Reise, über den Streit wegen Titus, über den antiochenischen Auftritt, über die grosse Kollekte, über den Ausgang der römischen Gefangenschaft. Von der Unvollständigkeit der Quellen können wir diese Erscheinung nicht herleiten, ob nun der Verfasser jener Begleiter des Paulus war, für den ihn die Ueberlieferung ausgiebt, oder ob er es nicht war. Denn im erstern Fall musste er von dem, was Paulus betrifft, aus eigener Anschauung und persönlicher Erkundigung nothwendig viel mehr wissen, als er uns mittheilt, und auch von der

haben (s. S. 380 ff.). Wir werden es uns ersparen dürfen, auf solche Auskünfte näher einzugehen, oder gegen L. (S. 273) noch einmal zu zeigen, was wir schon gegen Neander ausführlich gezeigt haben, dass Paulus die Beschneidung auch für Judenchristen abgeschafft wissen wollte, oder auf die summarischen Fragen: „warum sollen denn nicht zuerst Petrus und Johannes und nachher alle Apostel gefangen genommen worden sein?" (S. 264) „warum soll es unglaublich sein, dass Petrus den Cornelius ohne vorgängige Beschneidung in die christliche Gemeinschaft aufgenommen?" (S. 350) u. dgl. hier zu antworten. Wen unsere frühere Kritik nicht überzeugt hat, den würde auch eine weitere Erörterung nicht überzeugen. Neue Bemerkungen aber, die auch eine neue Entgegnung erforderten, haben wir bei L. nicht gefunden.

Geschichte der Urgemeinde und ihrer Apostel müsste er selbst ohne alle ausdrückliche Nachfrage während der dritthalb Jahre zu Cäsarea Manches gehört haben, was er uns verschwiegen hat. Im andern Fall hatte er ohne Zweifel die paulinischen Briefe, jedenfalls aber eine viel zu ausgebildete Ueberlieferung vor sich, um über die Dinge, welche er übergangen hat, nichts zu erfahren, und wo und wann er auch geschrieben hat: wo er das sammeln konnte, was er mittheilt, da muss er auch Gelegenheit gehabt haben, noch mehr zu vernehmen, wer von der früheren Geschichte des Petrus so ausführlich zu erzählen wusste, dessen Kunde hat gewiss nicht beim Auftreten des Paulus mit einemmal aufgehört, wer alle Verhandlungen zwischen Paulus und den Jerusalemiten so genau kannte, dem war gewiss auch von den damaligen Zuständen der Gemeinde zu Jerusalem, von dem antiochenischen Vorfall, von so manchen anderen Dingen etwas zu Ohren gekommen. Aber unser Verfasser verräth ja selbst an mehr als Einer Stelle (18, 23. 20, 25. 24, 17), dass er mehr weiss, als er mitzutheilen für gut findet. Sollte er wohl das Uebergangene für minder wichtig gehalten haben, als das, was er aufnimmt? [1]) den berühmten Streit mit Petrus für unwichtiger, als das Zerwürfniss mit Barnabas wegen Markus? die Nichtbeschneidung des Titus für weniger bezeichnend, als die angebliche Beschneidung des Timotheus? die zweite und dritte Wiederholung der Berichte über die Bekehrung des Paulus, die Reden des 23sten Kapitels und den Brief des Lysias an Festus, die breite Ausführlichkeit der Erzählung von Cornelius, für nothwendiger, als einige Angaben über die galatischen und korinthischen Partheikämpfe, den Zustand der Christengemeinde in der Weltstadt, die lange Wirksamkeit des Paulus in der Hauptstadt Achaia's? Diess ist nicht glaublich. Ebensowenig aber freilich, dass der Verfasser, wie Meyer (S. 5) und Andere wollen, Manches desshalb übergieng, weil er es bei dem Leser als schon bekannt voraussetzte; denn was war bekannter, als die Bekehrung des Paulus, und doch erzählt er sie dreimal, was dem Leser des zehenten Kapitels bekannter, als die Visionen, welche nichtsdestoweniger im elften mit aller Ausführlichkeit wiederholt werden? was wäre das überhaupt für ein Geschichtschreiber, der nicht etwa nur kürzer berührt, sondern mit völligem Stillschweigen übergeht, was

[1]) Der Gesichtspunkt, aus dem Baumgarten, an verschiedenen Stellen seines Commentars, die Auswahl der Materien in unserem Buch zu rechtfertigen sucht.

dem Leser vielleicht schon bekannt ist? Nicht einmal dann wäre dieses Stillschweigen erklärlich, wenn der Verfasser noch einen *τρίτος λόγος*, eine Fortsetzung unseres Buchs, zu schreiben im Sinn hatte [1]), denn die Ereignisse, welche in den Bereich unserer Erzählung fallen, konnten in einer Fortsetzung jedenfalls nur zum kleinsten Theil nachgetragen, die Lücken unserer Darstellung konnten durch sie nicht ausgefüllt werden [2]); indessen werden wir später noch sehen, dass jene Vermuthung einer hinreichenden Begründung ermangelt.

Lässt sich aber die gewöhnliche Ansicht von dem Zweck der Apostelgeschichte nicht einmal unter den hergebrachten Voraussetzungen in Betreff ihrer geschichtlichen Glaubwürdigkeit durchführen, so verliert sie vollends allen Boden, wenn man sieht, wie viel Unhistorisches diese Schrift berichtet, und wie viel von diesem Unhistorischen nur aus der Reflexion des Verfassers, nicht aus der absichtslosen Sage zu erklären ist. Wenn unsere ganze Darstellung von Anfang an auf die Parallele zwischen Petrus und Paulus angelegt ist, und wenn diese Parallele hier nur durch die eingreifendste Umbildung der Geschichte, durch unhistorische Auslassungen, Zusätze und Veränderungen des überlieferten Stoffs erreicht wird, so liegt wohl am Tage, dass der Schriftsteller, von dem diese Darstellung herrührt, mit derselben noch etwas Anderes bezweckt, als die blosse Ueberlieferung der Geschichte.

Die gleichen Gründe stehen auch den Annahmen entgegen, die einen speciellern, aber doch immer einen wesentlich geschichtlichen Zweck unserer Schrift behaupten: dass der Verfasser nur das erzähle, was er selbst gesehen, oder von Augenzeugen gehört hatte [3]), dass er eine Geschichte des Petrus und Paulus [4]) oder eine christliche Missionsgeschichte [5]), oder specieller eine Geschichte der Verbreitung des Christenthums von Jerusalem bis Rom [6]) geben wolle. Solche rein historische Motive können wir

[1]) Credner Einleitung I, 277 ff.

[2]) Es ist diess auch nicht Credner's Meinung, nur der abgebrochene Schluss der Apg. lässt ihn die Absicht einer Fortsetzung vermuthen.

[3]) Michaelis Einl. in's N. T. II, 1179 vgl. die Nachweisungen Credner's Einl. in's N. T. I, 283.

[4]) Grotius in s. Commentar, zur Ueberschrift.

[5]) Ziegler in Gabler's neustem theol. Journal VII, 1, 125 ff. Eichhorn Einl. in's N. T. II, 19. de Wette Einl. in's N. T. 4 A. S. 221 u. A.

[6]) Meyerhoff Einl. in d. petrin. Schriften S. 5. Baumgarten die Apostelgeschichte. Lekebusch d. Comp. und Entst. d. Apg. 199 ff. 364 ff.

nach allem Bisherigen bei unserem Verfasser überhaupt nicht voraussetzen, und auch abgesehen davon liesse sich die Beschaffenheit der Apostelgeschichte aus keiner von den angeführten Zweckbestimmungen erklären. Dass die wenigsten von den Erzählungen dieser Schrift auf Augenzeugenschaft zurückführen, dass dagegen Anderes, was einem Begleiter des Paulus bekannt sein musste, hier übergangen wird, steht für uns ausser Zweifel. Eine Geschichte des Petrus und Paulus giebt unsere Schrift allerdings, aber diese Geschichte ist weder so treu, noch so vollständig, wie wir diess erwarten sollten, und weder ihre Lückenhaftigkeit, noch ihre theilweise Ungeschichtlichkeit lässt sich blos aus der Beschaffenheit der Quellen erklären, die der Verfasser benützt hat. Von einer allgemeinen christlichen Missionsgeschichte müssten wir Nachrichten über die Verbreitung des Christenthums in die östlichen Länder, über die Stiftung der galatischen und der römischen Kirche [1]), über die Thätigkeit des Paulus in Korinth, über die inneren Zustände der jungen Gemeinden erwarten, und auch eine specielle, wie sie **Meyerhoff** nicht ohne eine Ahnung des Richtigen voraussetzt, dürfte die meisten von diesen Punkten nicht übergehen, während anderntheils beide zu den ausführlichen Berichten über den Process des Stephanus, über die Vertheidigungsreden des Paulus, über seine Erlebnisse in der Gefangenschaft, zu den wiederholten Erzählungen von der Bekehrung des Paulus und des Cornelius, keinen unmittelbaren Grund hatten; wollte man aber neben der extensiven und intensiven Verbreitung der Kirche mit **Meyerhoff** auch noch ihre Beschränkung und innere Gestaltung in den Zweck unserer Schrift aufnehmen, so hiesse das nur, die Besonderheit jenes Zwecks wieder aufgeben, und zu der unbestimmten Vorstellung einer urchristlichen Kirchengeschichte zurücklenken. Die Hauptsache ist aber, dass sich die Erscheinungen, die wir in dem Parallelismus der petrinischen und paulinischen Stücke, und in der ungeschichtlichen Begründung dieses Parallelismus aufgezeigt haben, aus dem Zweck einer apostolischen Missionsgeschichte nicht begreifen lassen.

Man glaubt nun gewöhnlich, das Eigenthümliche, was über einen rein historischen Zweck unserer Schrift hinausführt, sei

[1]) Denn dass unsere Schrift den Paulus als den eigentlichen Gründer der letztern betrachtet (s. u.), könnte der, welcher diese Schrift für eine rein geschichtliche hält, natürlich nicht zugeben.

theils aus ihrer Bestimmung für Theophilus, theils aus dem anerkannten Paulinismus ihres Verfassers zu erklären.[1] Der Sache nach fällt übrigens beides zusammen, denn von Theophilus, dessen Persönlichkeit uns im Uebrigen ganz unbekannt ist, nimmt man an, er sei ein Heidenchrist gewesen, die Rücksicht auf Theophilus würde daher den Verfasser ebenso, wie sein eigener Paulinismus, bestimmt haben, dasjenige hervorzuheben, was für die heidenchristliche Seite das meiste Interesse hatte, was den Heidenapostel, die von ihm gestifteten Gemeinden, sein Verhalten und seine Grundsätze betraf. Aber gerade heidenchristlichen Lesern gegenüber hatte er es wohl am Wenigsten nöthig, und durch seinen Paulinismus konnte er am Wenigsten veranlasst werden, den Heidenapostel zu judaisiren, für Heidenchristen und Pauliner wären die innern Verhältnisse der paulinischen Gemeinden gewiss nicht weniger lehrreich gewesen, als die drei Gefangenschaften des Petrus, eine Nachricht von den Kämpfen, die Paulus hier zu bestehen, von den Gegnern und Irrthümern, die er zu überwinden hatte, nicht weniger werthvoll, als eine zweite und dritte Wiederholung der Erzählung von seiner Bekehrung, die Stiftungsgeschichte rein heidenchristlicher Gemeinden nicht uninteressanter, als die gleichförmig wiederkehrenden Vorgänge in den gemischten, die Behauptung der heidenchristlichen Freiheiten in dem Falle des Titus nicht unwichtiger, als ihre Aufopferung in dem des Timotheus. Denkt man sich unsere Schrift vorzugsweise für Heidenchristen, vom paulinischen Standpunkt aus, geschrieben, so bleibt alles das unerklärlich, was dazu dient, das Eigenthümliche dieses Standpunkts zu verdecken, seinen Gegensatz gegen das Judenthum abzustumpfen, den Heidenapostel zu den Judenaposteln und ihrer Parthei in ein Verhältniss zu setzen, das seinen eigenen Aussagen widerstreitet. Ueberhaupt aber setzt die Freiheit ihrer Geschichtsbehandlung, wodurch auch die Parallele zwischen Petrus und Paulus allein möglich wurde, voraus, dass dogmatische Gesichtspunkte in ihr nicht blos nebenher spielen, dass ihre Darstellung durch den Standpunkt des Verfassers und die Beschaffenheit der Leser nicht blos modificirt, sondern wesentlich dadurch bestimmt ist, dass es sich hier nicht blos um eine Geschichtserzählung mit dogmatischem Hintergrund handelt, sondern um eine freie Benützung und Umbildung der Geschichte für dogmatische Zwecke.

[1] M. vgl. Olshausen Comm. Einl. S. 542. Meyer Erkl. d. Apg. S. 5. Credner Einl. I, 269.

Dieser Gesichtspunkt muss aber allerdings vollständiger durchgeführt, und jene Zwecke müssen genauer und richtiger bestimmt werden, als diess von den älteren Bearbeitern unserer Schrift geschehen ist. Sagt man z. B., unsere Schrift solle die Göttlichkeit des Christenthums aus seiner wunderbaren Ausbreitung beweisen [1]), so ist das im Grunde das Gleiche, wie wenn man sie als eine Missionsgeschichte des apostolischen Zeitalters auffasst, ihre eigenthümliche Beschaffenheit ist mit der einen Annahme so wenig erklärt, als mit der andern. Sucht man ihren Zweck in der Rechtfertigung des paulinischen Universalismus [2]), so liess sich dagegen nicht ohne Grund sagen: [3]) es stehe doch Manches in dem Buche, was diesem Zweck nicht diene, wie die Schilderung der jerusalemitischen Gemeinde, die Erzählungen von Ananias und Sapphira, von Stephanus, von der Hinrichtung des Jakobus, von der Gefangenschaft des Petrus, dem Magier Simon, der Gefangenschaft des Paulus, und werden wir auch allerdings finden, dass selbst von diesen Dingen die meisten mit dem paulinischen Interesse zusammenhängen, so ist es doch theils nicht unmittelbar der paulinische Universalismus, auf den sie sich beziehen, theils ist jener Zusammenhang überhaupt nur dann wahrscheinlich, wenn man unserem Verfasser eine ungleich freiere Behandlung des geschichtlichen Stoffs zutraut, als die Urheber der Ansicht, von der wir reden. Was aber dieser Ansicht in ihrer ältern Fassung am Meisten in den Weg tritt, ist der Umstand, dass weder die Gleichförmigkeit in den Schicksalen des Paulus und der Urapostel, noch die theilweise Aufopferung des reinen Paulinismus von hier aus zu erklären ist; auch der paulinische Universalismus erleidet ja in unserer Schrift durch das Aposteldekret, durch die Beschneidung des Timotheus, durch die Gesetzlichkeit des Paulus, durch seine Grundsätze über die Berechtigung der Heidenmission sehr wesentliche Beschränkungen.

[1]) Eckermann Erkl. aller dunkeln Stellen des N. T. II, 165. Hänlein Einl. III, 165. Aehnliche Bestimmungen Aelterer, die aber nicht dazu angewandt wurden, die schriftstellerische Eigenthümlichkeit der Apostelgeschichte zu erklären, eines Chrysostomus, Luther, Flavius u. A. s. bei Credner Einl. I, 271 f. 269.

[2]) Paulus *de consilio, quo scriptor in actis apost. concinnandis ductus fuerit*, Jen. 1794, abgedruckt in den *capita selectiora introductionis* in N. T. 283 ff. Dieselbe Dissertation ist es ohne Zweifel, die von Aelteren und Neueren unter Griesbach's Namen, aber gleich an Titel, Druckort, Jahrszahl und Inhalt, angeführt wird.

[3]) Eichhorn Einl. II, 23 ff. Kuinöl Comment. Proll. XVI.

Noch weniger können wir denen beistimmen, welche für die Haupttheile, oder gar für die einzelnen Erzählungen unserer Schrift verschiedene Zwecke voraussetzen [1]), denn die gegenseitige Beziehung dieser Theile auf einander, die Gleichmässigkeit ihrer Ausführung, die Einheit der Darstellung, welche unsere Untersuchung in der Apostelgeschichte theils schon aufgezeigt hat, theils noch ferner aufzeigen wird, ist mit dieser Annahme unvereinbar. Unsere Aufgabe wird vielmehr eben die sein, den Gedanken zu finden, aus dem unser Buch als Ganzes sich erklärt, den Zweck aufzuzeigen, durch welchen die Auswahl und Anordnung des geschichtlichen Stoffs, die vielfache Abweichung unserer Darstellung von der beglaubigten oder wahrscheinlichen Geschichte, das Verhältniss ihrer Theile bestimmt ist. Dass sich der gesammte Inhalt unsers Buchs aus dieser Zweckbestimmung erklären lasse, ist allerdings nicht zu erwarten, da ihren Berichten jedenfalls geschichtliche Ueberlieferungen und Sagen zu Grunde liegen, aber die eigenthümliche Verarbeitung dieses Gegebenen daraus zu erklären, werden wir hoffen dürfen, nachdem sich auch in unseren bisherigen Untersuchungen gezeigt hat, wie viel von den vorliegenden Erzählungen auf Rechnung des Verfassers kommt, und wie wenig die Auslassungen, Zusätze und Veränderungen, wodurch die Parallele zwischen Paulus und den Uraposteln bedingt ist, das Werk der Geschichte, oder auch nur der Sage, sein können.

2. Die Beziehung der Apostelgeschichte auf die Partheien in der ältesten Kirche.

Fragen wir nun vorerst im Allgemeinen nach dem Ort, wo wir den Schwerpunkt unserer Schrift zu suchen haben, so lässt uns die Apostelgeschichte selbst keinen Augenblick hierüber im Zweifel. Eine Schrift aus der nachapostolischen Zeit, welche die

[1]) Michaëlis Einl. in's N. T. II, 1178: der erste Theil wolle die Ausgiessung des h. Geistes und die Wunder erzählen, die zur Beglaubigung der christlichen Religion dienen, der zweite sei eine Bestätigung des Universalismus. Gfrörer d. heil. Sage I, 383 ff.: die Erzählungen des ersten Theils haben die judaistische Tendenz, die Urapostel zu verherrlichen (vgl. besonders S. 417), der zweite sei einfache, nur stellenweise sagenhaft gefärbte Geschichtserzählung. Schrader im 5ten Band seines „Apostel Paulus," der in seinen Anmerkungen über die einzelnen Erzählungsstücke die verschiedenartigsten und widersprechendsten Zwecke zusammenbringt.

Geschichte der Apostel mit der entschiedensten Absichtlichkeit aus dem Gesichtspunkt einer Parallele zwischen Paulus und den Uraposteln behandelt, und die historische Treue in wichtigen Fällen dieser Tendenz aufopfert, — eine solche Schrift kann ihren Zweck offenbar nur in einer bestimmten Wirkung auf diejenigen haben, welche den Paulus und die Urapostel sich nicht ebenso gleichstellten, und mit dieser Entgegensetzung der beiderlei Apostel auch eine entgegengesetzte Auffassung des Christenthums verbanden, auf die noch im Kampfe begriffenen Partheien der Pauliner und der petrinischen Judaisten. Diesen Zweck selbst könnte man nun mehr persönlich oder mehr sachlich verstehen: was unser Verfasser zur Geltung bringen will, könnte entweder eine bestimmte Vorstellung von dem persönlichen Charakter und der geschichtlichen Bedeutung der Apostel, oder eine bestimmte Auffassung der apostolischen Lehre, des Christenthums, sein. In der That jedoch würde man mit einer solchen Trennung beider Gesichtspunkte den ganzen Charakter jenes urchristlichen und jedes religiösen Partheikampfs verkennen. Denn wie hier einerseits die Frage über die Auffassung des Christenthums von der über die Bedeutung dieser bestimmten Personen nicht abzulösen ist, wie dem Judaisten die Hochstellung eines Petrus und Jakobus, die Geringschätzung oder Feindschaft gegen Paulus natürlich und nothwendig war, dem gemässigteren Pauliner die Gleichstellung des Heidenapostels mit den Judenaposteln, dem extremen die gnostische Verwerfung der letztern: so war auch auf der andern Seite der Streit um die Personen nicht getrennt von dem über die Sache, es kam Niemand in den Sinn, im rein historischen Interesse über die Vorzüge des Paulus oder Petrus zu verhandeln, sondern wer den Paulus pries, der pries ihn eben desshalb, weil er in ihm s e i n e n Apostel, im paulinischen Christenthum sein eigenes wiederfand, wer ihm den Petrus oder den Jakobus vorzog oder entgegenstellte, der stellte auch das Judenchristenthum über den Paulinismus oder ihm entgegen. Wenn es sich um Petrus handelte, so handelte es sich auch um den Petrinismus, wenn um Paulus, auch um den Paulinismus; diess beweisen alle Urkunden jenes Streits, von den paulinischen Briefen bis zu den Clementinen und dem zweiten Brief Petri, diess beweisen die Sagen von der römischen Wirksamkeit des Petrus, diess beweist das Verhalten eines Hegesipp, Papias, Justin gegen den Heidenapostel, eines Marcion und anderer Gnostiker gegen die Judenapostel. Auch unser Buch ist daher nicht blos eine

historische Schrift, auch nicht blos eine historische Tendenzschrift, sondern es stellt sich mitten in die Partheigegensätze der urchristlichen Zeit, und es will nicht nur auf die Vorstellung über Paulus und die Urapostel, sondern mittelst dieser Vorstellung auf die Stellung der Partheien selbst bestimmend einwirken. In welcher Richtung, haben wir sofort zu untersuchen.

Eine Darstellung, wie die der Apostelgeschichte, könnte im Allgemeinen einen dreifachen Zweck haben: wenn hier Paulus und die Urapostel tendenzmässig parallelisirt werden, so könnte diess entweder im petrinischen, oder im paulinischen, oder in einem gemeinschaftlichen Interesse geschehen; d. h., es handelt sich entweder um die Empfehlung der Judenapostel und des Judenchristenthums bei den Paulinern, oder um eine Empfehlung des Paulus und des Paulinismus bei den Judaisten, oder endlich um die Ausgleichung des ganzen Gegensatzes in einem Dritten, Gemeinsamen. Von diesen Möglichkeiten fällt jedoch die erste sogleich durch die Bemerkung, dass der Verfasser unserer Schrift offenbar ein Pauliner ist, dass in dieser Darstellung das Interesse für Paulus und das paulinische Christenthum überwiegt. B. Bauer freilich ist der Meinung, weit entfernt, das Judenthum zu bekämpfen, habe es die Apostelgeschichte innerhalb der Gemeinde erst zur Herrschaft gebracht, und im Interesse dieses Judenthums sei die Geschichte des Paulus von ihr verfälscht worden [1]. Da er aber zugleich erklärt, dass er unter dem Judenthum nicht das geschichtliche Judenthum oder das Judenchristenthum, sondern den Conservatismus und die Contrerevolution überhaupt verstehe, da er behauptet, in der Zeit, als die Apostelgeschichte geschrieben wurde, habe man weder von Paulinern, noch von Judenchristen das Geringste mehr gewusst, es habe gar nie Judenchristen gegeben, die am Paulinismus Anstoss genommen hätten, da er mit Einem Wort seiner Untersuchung allen geschichtlichen Boden entzieht, und die Forderung einer geschichtlichen Beweisführung gar nicht zu kennen scheint, so werden wir uns eine weitere Widerlegung seiner Sätze ersparen dürfen [2]. Halten wir uns an das geschichtlich Gegebene, und zunächst an unsere Schrift selbst, so können wir über den wesentlich paulinischen Charakter ihres Verfassers nicht

[1]) Die Apostelgeschichte S. 122.

[2]) Eine eingehendere Prüfung derselben findet sich in den Theol. Jahrb. 1852, 148 ff.

im Zweifel sein. Um dem gleich Auszuführenden nicht vorzugreifen, mag hier nur an die Stellung der urapostolischen und paulinischen Stücke erinnert werden. Jene nehmen nur die erste, kleinere Hälfte des Ganzen ein; mit dem Auftreten des Paulus verschwindet Petrus sammt seinen Genossen vom Schauplatz der apostolischen Wirksamkeit, und nur zweimal, beim Apostelconcil und bei der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem, kommen sie wieder zum Vorschein, dort, um dem Paulus und seinen Gemeinden ihren religiösen Freibrief auszustellen, hier, um ihn bei sich zu empfangen. Das selbständige Interesse an ihnen ist mit dem Eintritt des Paulus in sein Amt zu Ende, über ihre Wirksamkeit von diesem Zeitpunkt an wird nicht das Geringste berichtet. Wie wäre das möglich, wenn es dem Verfasser ursprünglich um sie und ihre Empfehlung zu thun wäre? Müsste da nicht gerade von dem Theil ihrer Thätigkeit, welcher der paulinischen gleichzeitig war, am Meisten erzählt, müsste nicht gezeigt werden, dass sie hinter dem Heidenapostel mit seinen glänzenden Erfolgen um nichts zurückstehen, müsste nicht der Schlusseffekt des Ganzen statt des Paulus vielmehr auf Petrus concentrirt sein? Diese Möglichkeit werden wir daher gänzlich bei Seite lassen dürfen.

Ungleich gewichtigere Gründe kann die Ansicht für sich anführen, dass der zweite der obigen Fälle stattfinde, dass unsere Schrift eine Empfehlung, oder genauer eine Vertheidigung des Apostels Paulus und des Paulinismus sein wolle. Hiefür spricht vor Allem der ebenbemerkte Umstand, dass sich ihre Wirkung ganz sichtbar in Paulus und seiner Wirksamkeit zusammenfasst, dass die Palästinenser ihm zur Unterlage dienen, nicht er den Palästinensern. Gehen wir sodann auf's Einzelne ein, und fassen wir wieder zuerst die apostolischen Wunder in's Auge, so hat es schon zum Voraus alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass die apostolische Wundersage vorherrschend der judaistischen, nicht der paulinischen Seite angehört. Wie die Juden Jesus um Wunderzeichen gequält hatten, so betrachteten sie auch als Christen das Wunder als ein wesentliches Merkmal der Apostelwürde, und Paulus selbst giebt uns zu verstehen, wie ihm von dieser Seite her der Mangel jenes Merkmals vorgerückt wurde: *Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον* (1 Kor. 1, 22). Auf jüdischer Seite die Zeichenforderung, auf paulinischer die Lehre von der Versöhnung. Nur seine judaistischen Gegner sind es daher, gegen die er sich auf seine Wunder beruft, weil sie sich

einen Apostel ohne Wunder nicht zu denken wussten [1]). So wissen wir ja auch von der berühmtesten unter den Thaten des Petrus, von der Besiegung des Magiers Simon, dass sie unabhängig von unserer Schrift in der petrinischen Sage gefeiert wurde, wogegen diess von den Kämpfen eines Paulus mit Elymas und den ephesinischen Goëten nicht bekannt ist. Ebenso hat der unklare Bericht über die Johannesjünger ganz das Ansehen einer absichtlichen, pragmatischen Fiktion, welche der Erzählung von der Wirksamkeit des Petrus in Samaria nachgebildet, nur durch den Wunsch veranlasst sein kann, den Paulus in nichts hinter seinem Vorgänger zurückstehen zu lassen. Die lystrensische Lahmenheilung c. 14, 8 ff., deren auffallende Aehnlichkeit mit der petrinischen c. 3, 1 ff. wir früher bemerkt haben, zeigt schon durch ihre Kürze und durch das Fehlen aller eigenthümlichen Züge, dass sie nicht Original, sondern Nachbildung ist. Vergleichen wir endlich die beiden Todtenerweckungen c. 9, 36 ff. und c. 20, 9 ff., so trägt zwar die erste derselben noch bestimmtere Spuren eines völlig unhistorischen Ursprungs, als die zweite, aber sie hat ihr Vorbild (s. o.) nicht an dieser, sondern an den Todtenerweckungen der alttestamentlichen und evangelischen Geschichte, und zwar nach der Fassung des petrinischen Markus-Evangeliums, wogegen die andere zwar einen geschichtlichen Anlass zu haben scheint, aber den Charakter einer wirklichen Todtenerweckung gleichfalls nur durch Einmischung von Zügen erhält, die auf jene Quellen zurückweisen, im Uebrigen zu der Erzählung des 9ten Kapitels sich ähnlich verhält, wie die lystrensische Lahmenheilung zu der jerusalemitischen. Lässt sich nach allem diesem kaum bezweifeln, dass die paulinischen Wunder unserer Schrift den petrinischen angepasst sind, nicht umgekehrt, dass daher der Zweck der hier vorliegenden Parallele nicht der ist, den Petrus dem Paulus, sondern der umgekehrte, den Paulus dem Petrus gleichzustellen, so gilt das Gegentheil von den Leiden und Verfolgungen, welche die beiden Theile betreffen. Es ist bereits gezeigt worden, dass hier die Gleichheit der beiderseitigen Erfahrungen nur durch eine auffallende Verminderung der paulinischen und eine ungeschichtliche Verdoppelung urapostolischer Missgeschicke gewonnen wurde. Nun könnte es freilich scheinen, diese Aenderung sei nicht im Interesse

[1]) 2 Kor. 12, 11: *οὐδὲν ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων· τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν* u. s. w.

des Paulus vorgenommen, da vielmehr das Leiden um Christi willen, die *μαρτυρία*, auf christlichem Standpunkt nur als etwas Rühmliches angesehen werden konnte, so werde dadurch dem Heidenapostel ein Theil seines Ruhmes entzogen und auf die Judenapostel übergetragen. So unläugbar aber jene Ansicht von Leiden und Verfolgungen auch ist, und so sehr sie gerade dem ebjonitischen Standpunkt entspricht (man vgl. z. B. Luc. 6, 20 ff.), so liessen doch die Widerwärtigkeiten, mit denen ein Paulus zu kämpfen hatte, auch noch eine andere, dem Ebraismus gleichfalls nicht fern liegende Auslegung zu: die Sache, welcher überall widersprochen wurde, könne nicht die Sache Gottes, ein Mann, welcher sich der göttlichen Hülfe so wenig zu erfreuen hatte, könne nicht der wahre Gesandte des Messias sein. Dass schon Paulus selbst mit diesem Anstoss zu kämpfen hatte, erhellt aus mehreren Stellen in seinen Briefen. Wenn er den Galatern nachrühmt, dass sie den *πειρασμὸς* in seinem Fleische nicht verachtet und nicht verspottet haben (Gal. 4, 14), so liegt der Schluss nahe, Andere werden diess gethan haben; wenn er seine Schwäche und Schmach den glänzenden Zuständen der Korinthier entgegenstellt (1 Kor. 4, 9 ff.), so weist uns schon das Ironische seiner Ausdrücke auf die Selbstüberhebung hin, mit der Manche auf seine *ἀσθένεια* herabsahen; wenn er 2 Kor. 4, 7 ff. ausführt, inwiefern sich auch seine Leiden mit seinem apostolischen Berufe vertragen, so mag es nicht überflüssig gewesen sein, Vorurtheile gegen dieselben zu bekämpfen; wenn er wiederholt (2 Kor. 11, 30. 12, 5. 9) versichert, er wolle sich seiner Schwachheit rühmen, so scheint diess nicht blos gegen solche gesagt zu sein, die sich selbst ihrer vermeintlichen Stärke rühmten, sondern ebenso auch gegen diejenigen, welche ihn um seiner Schwachheit willen gering schätzten; und so muss er ja auch die Korinthier (2 Kor. 13, 3) ausdrücklich darauf aufmerksam machen, dass trotz seiner Schwachheit Christus mächtig in ihm sei. Diess Alles weist darauf hin, dass nicht allein die anscheinende Muthlosigkeit seines persönlichen Auftretens, sondern auch seine Leiden selbst als Grund gegen ihn gebraucht wurden, dass die *παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής* (2 Kor. 10, 10), die man ihm vorrückte, auch auf eben jenen äusserlich gedrückten Zustand geht. Auch unsere Darstellung scheint ähnliche Einwürfe im Auge zu haben. Denn wenn die auffallende Aenderung des geschichtlichen Thatbestandes in ihr nur aus der Absicht erklärt werden kann, die Männer der Urgemeinde dem Paulus an Leiden

und Verfolgungen gleichzustellen, dieses selbst aber entweder zur Vertheidigung des Heidenapostels oder zur Verherrlichung der Judenapostel geschehen sein könnte, so ist das erstere Motiv bei unserem paulinischen Verfasser zum Voraus anzunehmen; eben dahin weist aber auch der Umstand, dass der Tod des Paulus, so bekannt er nach c. 20, 25. 38 dem Verfasser auch war, doch nicht mehr erwähnt wird; ganz entscheidend ist endlich ein Zug, den wir schon früher nachgewiesen haben: wenn von Paulus keine einzige Widerwärtigkeit erzählt wird, die nicht zu seiner Verherrlichung ausschlüge, und wenn hiebei wenigstens in Einem Fall, bei der Befreiung aus dem Kerker in Philippi, eine offenbare Nachbildung petrinischer Erzählungen vorliegt, so kann gar kein Zweifel darüber stattfinden, dass es mit unserer Schilderung nicht auf die Verherrlichung der Urapostel abgesehen ist, sondern auf die Empfehlung und Vertheidigung des Paulus.

Noch deutlicher erhellt diess bei einigen weiteren Zügen. So namentlich in Betreff der paulinischen Reden. Wenn diese Reden zum grösseren Theile der Vertheidigung des Apostels unmittelbar gewidmet sind, wenn auch in den Lehrvorträgen das eigenthümlich Paulinische gegen das Allgemeine des jüdischen Monotheismus und des jüdisch-christlichen Messiasglaubens gänzlich zurücktritt, wenn der paulinische Universalismus und die vereinzelten Erinnerungen an die paulinische Rechtfertigungslehre im Mund eines Petrus und Jakobus ungleich häufiger und stärker hervortreten, als in dem des grossen Heidenapostels selbst, und wenn der Verfasser hiebei der wirklichen Geschichte weder gefolgt ist, noch zu folgen meinen konnte, so liegt wohl am Tage, dass es ihm bei einer solchen Darstellung der paulinischen Lehre nur darum zu thun war, diese Lehre solchen annehmbar zu machen, denen er sie durch keine andere Auktorität besser empfehlen zu können glaubte, als durch die der Judenapostel, denen er aber auch in dieser Form nicht den ganzen und reinen, sondern nur einen verstümmelten und äusserlichen Paulinismus vorzulegen für gut fand, dass seine Darstellung, mit Einem Wort, durch die apologetische Rücksicht auf judaistische Antipauliner bestimmt ist. Hiemit hängt zusammen, dass auch von den Erfolgen der paulinischen Heidenpredigt nichts mit solchem Nachdruck berichtet wird, wie die Verdrängung des Polytheismus durch den Monotheismus; wie der heidnischen Zuhörerschaft in Lystra (14, 14 ff.) nichts Anderes gepredigt wird, als die Bekehrung von den Götzen zum wahren Gott, wie es in

Athen die Entrüstung über den Götzendienst ist, welche dem Paulus überhaupt den Mund öffnet (17, 16), so fasst sich auch das Ergebniss seiner kleinasiatischen Wirksamkeit bedeutungsvoll in einer Scene zusammen, die den schlagendsten Beweis dafür liefert, welchen Abbruch Paulus, der von den judenchristlichen Eiferern des Abfalls zum Heidenthum beschuldigte Apostel [1]), dem Polytheismus gethan hat. Wie sich aus dem gleichen Interesse die ungeschichtliche Schilderung des Heidenapostels als eines gesetzesfrommen Juden erklärt, brauchen wir kaum anzudeuten. Nicht anders werden wir aber auch über den tief eingreifenden Zug urtheilen können, dass Paulus nach dem ausnahmslosen Pragmatismus unserer Schrift nur gezwungen der Heidenpredigt sich zuwendet, das Princip der Heidenbekehrung dagegen zuerst dem Petrus geoffenbart und durch ihn zur thatsächlichen Anerkennung gebracht wird, dass hier Petrus zum eigentlichen Heidenapostel gemacht ist. Zwar wollen Mehrere diese Darstellung vielmehr aus dem antipaulinischen Interesse erklären, die Ehre der Heidenbekehrung auf Petrus zu übertragen, und den Paulus in dieser Beziehung von ihm und den Uraposteln abhängig erscheinen zu lassen. Ist diess aber bei unserem sonst so paulinisch denkenden Verfasser zum Voraus unglaublich, so waren auch die Leser, für die er schrieb, wohl schwerlich von der Art, dass in ihren Augen die paulinische Heidenpredigt etwas Ehrendes, und nicht vielmehr ein der Entschuldigung bedürftiges Wagniss gewesen wäre. Schrader meint, die Erzählung von der Bekehrung des Cornelius sei auf Heidenchristen berechnet, denen der Judenapostel Petrus empfohlen werden solle. Aber sie selbst lässt nach Schneckenburger's richtiger Bemerkung eine ganz andere Absicht als ihren letzten Zweck hervortreten, wenn sie ihr Endergebniss c. 11, 18 in dem anerkennenden Ausruf der jerusalemitischen Judenchristen zusammenfasst: *ἄραγε καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν ἔδωκεν εἰς ζωήν.* Dürfen wir mit Recht voraussetzen, dass die Wirkung, in der eine Erzählung abschliesst, auch ihr letzter Zweck sei, so haben wir in diesen Worten die deutliche Erklärung, dass es bei ihr eben nur darauf abgesehen ist, den Grundsatz der

[1]) Vgl. Baur Paulus S. 218 ff. und was wir oben, aus Anlass der Simonssage, bemerkt haben.

[2]) Schrader Paulus V, 535 (wogegen Schneckenburger S. 177). Gfrörer d. heil. Sage I, 417. B. Bauer d. Apostelgesch. 50 f.

Heidenmission zur Anerkennung zu bringen, dass sie mithin eine Apologie des paulinischen Universalismus gegen judenchristliche Engherzigkeit sein will. Nur hiefür waren die ineinandergreifenden Visionen, Beweise des ausdrücklichsten göttlichen Befehls, nothwendig; nur dazu dient die wiederholte ausführliche Berichterstattung über diese Visionen, nur für diesen Zweck wird der Vorgang mit Cornelius c. 15, 7 ff. benützt. Es handelt sich hier durchaus nicht um das Verdienst des Petrus, sondern um die Zulässigkeit der Heidenbekehrung, nicht um eine Person, sondern um einen Grundsatz. Noch weniger lässt sich diese Tendenz in den unwahrscheinlichen Angaben über das Verfahren des Paulus gegen Juden und Heiden, in der ungeschichtlichen Motivirung seiner Wirksamkeit unter den Heiden [1]), verkennen. Welchen andern Zweck hätte denn diese Darstellung, als den, die dem Judaismus anstössige Seite in der Thätigkeit des Apostels zu verdecken, seine Heidenmission nicht als das Werk freier Wahl, sondern als Sache der Nothwendigkeit, als herbeigeführt durch den Unglauben der Juden, durch den bestimmtesten Auftrag Jesu, durch die augenscheinlichsten göttlichen Führungen, erscheinen zu lassen, und sie ebendamit zu rechtfertigen? Wie trefflich auch die Erzählungen von den Visionen des Paulus auf der einen, des Petrus und seiner Genossen auf der andern Seite dem apologetischen Zweck dienen, die Apostelwürde des Paulus zu vertheidigen, wie nachdrücklich unser Verfasser eben desshalb hervorhebt, dass er von Jesus persönlich berufen wurde, und dass auch er von Selbsterfahrenem zeuge, brauchen wir nach allem früher Erörterten nicht weiter auszuführen, und ebenso ist augenscheinlich, welches günstige Licht sein freundliches Verhältniss zur Urgemeinde in den Augen von Judenchristen auf den Heidenapostel werfen musste. Wenn endlich die Urgemeinde c. 15 den von Paulus und Barnabas gewonnenen Heidenchristen einen förmlichen Freibrief ausstellt, so scheint sich auch diess in den vorausgesetzten apologetischen Zweck unseres Buchs auf's Schönste einzufügen.

Indessen findet sich doch mehr als Ein Zug, der uns verbietet, bei dieser Zweckbestimmung stehen zu bleiben. Wir haben früher schon nachgewiesen, dass der Paulus unserer Schrift nicht der geschichtliche Paulus, der Standpunkt, den er in Lehre und Handlungsweise vertritt, nicht der reine unverfälschte Pau-

[1]) C. 9, 29 f. 22, 17 ff. 13, 2. 46 u. s. w. S. o. S. 208 f. 309 ff.

linismus ist, dass sie ihren Helden den Mittelpunkt seines ganzen Denkens und Kämpfens, die Aufhebung des Gesetzes durch's Evangelium, nicht allein verschweigen, sondern durchweg mit Wort und That verläugnen, die Grundlehren seiner Dogmatik von der Sünde, der Erlösung, der Rechtfertigung theils gar nicht, theils nur ganz leise berühren, in Lehre und Verhalten dem Vorbild und den Forderungen der Judenapostel sich anbequemen lässt, dass sie selbst sein eigenthümlichstes Verdienst, den Grundsatz der Heidenbekehrung und die praktische Verwirklichung dieses Grundsatzes, zur grösseren Hälfte auf Petrus überträgt. Wozu diese Entstellung des geschichtlichen Thatbestandes, wenn es dem Verfasser um nichts weiter, als um die Rechtfertigung des Heidenapostels zu thun war? Hätte nicht eine getreue Darstellung seines Charakters, seiner Grundsätze und Leistungen, die beste Apologie für ihn sein müssen? Man könnte auf diese Fragen nur Eines von beiden antworten: entweder, dass der Verfasser selbst diese unpaulinische Vorstellung von Paulus gehabt habe, oder dass er seinen apologetischen Zweck bei seinen Lesern nicht zu erreichen glaubte, wenn er ihm nicht den wahren Charakter und die reine Lehre des Apostels zum Opfer brachte. Freilich, wenn er der Begleiter des Apostels war, für den er sich ausgiebt, so hätte er seinen Lehrer und die wichtigsten Erlebnisse desselben nothwendig besser kennen müssen, wenn er es nicht war, so ist es kaum denkbar, dass ihm von den heftigen Partheikämpfen, deren immer noch offene Wunde er selbst mit seiner Darstellung will schliessen helfen, nichts Genaueres bekannt gewesen sein sollte, dass ihm nicht wenigstens die Briefe des Apostels, deren Spuren durch die christliche Literatur gehen, so weit sie hinaufreicht, den wahren Charakter desselben enthüllt hätten, und so würde die erstere Annahme jedenfalls bedeutend zu beschränken sein. Mag aber auch unser Verfasser die Grundsätze seines Apostels nicht rein und scharf gefasst haben, so reicht doch diese Voraussetzung entfernt nicht aus, um eine so durchgeführte und kunstreiche, einem und demselben Interesse dienende Umbildung der Geschichte zu erklären, wie wir sie hier haben. Wenn ein Schriftsteller Erzählungen tendenzmässig verdoppelt und verdreifacht, wie der unsrige die petrinischen Verfolgungen und die Reisen des Paulus nach Jerusalem, wenn er allbekannte Dinge, wie den antiochinischen Streit, übergeht, um unbedeutendere an ihre Stelle zu setzen, wenn er nicht blos einzelne Reden, sondern

ganze Verhandlungen in einer bestimmten Richtung frei componirt, wie die des 15ten und 23sten Kapitels, wenn seine ganze Darstellung von solchen Freiheiten wimmelt, und auch schon in der durchdachten Anordnung ihres Stoffs ihre Planmässigkeit verräth, so lässt sich diess nicht mehr aus einer vorgefassten Meinung über den Charakter der handelnden Personen, sondern schlechterdings nur aus einer bestimmten Absicht erklären, und ob der Schriftsteller selbst sich der Ungeschichtlichkeit seines Verfahrens vollkommen bewusst war oder nicht, ist für die gegenwärtige Untersuchung eine sehr untergeordnete Frage: im einen wie im andern Fall haben wir in der Apostelgeschichte eine Tendenzschrift, welche nicht blos einfach darauf ausgeht, den Apostel Paulus, seine Lehre und seine Thätigkeit zu rechtfertigen, sondern zugleich darauf, ein wesentlich verändertes Bild von demselben an die Stelle des geschichtlich wahren zu setzen. Wozu wäre diess aber nöthig, wenn ihrem Verfasser der ächte Paulus und der reine Paulinismus genügte? wenn es ihm nur um eine Apologie von diesen, nicht um einen Vertrag mit dem entgegenstehenden Standpunkt zu thun wäre? Sagt man aber, eben der apologetische Zweck selbst, die Rücksicht auf antipaulinische, oder doch unpaulinische, Leser habe diese Zugeständnisse gefordert, so heisst das mit andern Worten die Beschränkung unserer Schrift auf einen blos apologetischen Zweck aufgeben. Denn warum anders konnte der Verfasser so wesentliche Züge im Bilde des Apostels fallen lassen, als weil sie ihm selbst eben nicht als wesentlich erschienen, weil er vom reinen Paulinismus abgekommen war, oder doch die Hoffnung auf seine Durchführung aufgegeben hatte? Wer an diesem festhielt, der würde nun und nimmermehr die paulinische Predigt in eine petrinische umgewandelt, den Paulus selbst zum gesetzesfrommen Israeliten gestempelt, auf die Abschaffung der Beschneidung und des Gesetzes für die Judenchristen verzichtet haben. Wenn ein Pauliner der Gegenparthei solche Einräumungen machte, so heisst das: um dasjenige zu retten, was ihm an seinem Paulinismus das Wesentlichste ist, giebt er Anderes, an und für sich gleichfalls höchst Wichtiges, preis, seine Schrift ist ein auf gegenseitige Zugeständnisse gegründeter Friedensvorschlag an die Gegenparthei. Und diess bliebe sie, wenn man auch sagen wollte, das letzte Ziel des Verfassers sei doch nur die allgemeine Anerkennung seines Apostels, und alle Zugeständnisse in Beziehung auf Lehre und Verhalten desselben seien ihm blosses Mittel für diesen Zweck;

auch in diesem Fall wäre ein Theil der paulinischen Lehren und Grundsätze, und eben damit eine Reihe wesentlicher Züge im Bild des Apostels geopfert, um das, woran dem Verfasser bei seinem Paulinismus am Meisten läge, die apostolische Auktorität des Paulus, zur Geltung zu bringen. Indessen haben wir schon gesehen, wie wenig sich überhaupt die persönliche Frage von der sachlichen trennen lässt, und dass diess auch in unserer Schrift nicht der Fall ist, können wir leicht nachweisen.

Sieht man nämlich näher zu, wie weit dieselbe in ihren Zugeständnissen geht, wie viel sie dagegen Paulinisches festhält, so zeigen sich zwei eng zusammenhängende Punkte, welche sie nie aus den Augen verliert, welche sie vielmehr mit so unverkennbarem Nachdruck geltend macht, dass wir sie unbedenklich im Sinn des Verfassers als die äusserste Grenze seines Entgegenkommens, als das letzte Wort seines Paulinismus bezeichnen können: einerseits allerdings die persönliche Anerkennung des Paulus als gleichberechtigt mit den übrigen Aposteln, andererseits etwas Sachliches, das nicht aufgegeben werden konnte, ohne den Boden des Paulinismus überhaupt zu verlassen, der paulinische Universalismus. Wie angelegentlich unsere Schrift auf die Anerkennung des Paulus dringt, und wie die ganze historische Parallele zwischen ihm und den Uraposteln eben hierauf abzielt, ist schon früher, nach **Schneckenburger**, gezeigt worden; auch der zweite Punkt hat aber für sie keine geringere Bedeutung. Gleich ihre Anfangsscene nimmt ganz unverkennbar diese Richtung: die Jünger fragen vor der Himmelfahrt (1, 6) nach der Wiederherstellung des Reichs Israël, der Herr aber verweist sie auf die Verkündigung des Evangeliums *ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.* Für diesen Zweck werden sie sofort am Pfingsttage mit den Sprachen aller Völker in der Welt (2, 5) ausgerüstet, und es wird ebendamit ein neuer, deutlicher Fingerzeig über die universelle Bestimmung des neuen Glaubens gegeben, welche auch Petrus ausdrücklich anerkennt, indem er in seiner Ansprache an das versammelte Volk der Ankündigung des messianischen Heils für die Israeliten bedeutsam beigefügt (2, 39): *ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν, καὶ πᾶσι τοῖς εἰς μακρὰν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν* — so dass also schon diese erste evangelische Verkündigung aus dem Munde des judenchristlichen Apostelfürsten den Partikularismus des jüdischen Messiasglaubens in

den Universalismus einer Ansicht hinüberleitet, welche den Zutritt zum messianischen Heil nicht von der Nationalität, sondern ausschliesslich von der göttlichen Berufung abhängig macht (wie Paulus Röm. 9, 8. 16 u. ö.). Nachdem Petrus sofort in seiner zweiten Rede 3, 26 bereits auf den möglichen Uebergang des Heils von den unglaubigen Juden zu den Heiden zwar leise, aber unverkennbar, hingewiesen (s. S. 329), und derselbe 4, 11 vor dem Synedrium in paulinischer Weise (Röm. 9, 33) von der Verschuldung des jüdischen Volks und dem Heil im Namen Jesu gezeugt hat, stellt Stephanus c. 7 die Gnade Gottes und die Verstocktheit des Volks in schneidender Parallele sich gegenüber, und verkündigt mit dem Ende des Tempeldienstes auch das des jüdischen Partikularismus. Unmittelbar an diese Weissagung schliesst sich der Anfang ihrer Erfüllung an, zu welcher sie selbst das Mittel wird; die Verfolgung nach dem Tode des Stephanus giebt den Anlass zur Ausbreitung des Christenthums nach Samarien (c. 8); von den drei Stationen, welche ihm der Herr in seinem Schlussauftrag bezeichnet hat, schreitet es über die erste (Ἱερουσαλὴμ καὶ Ἰουδαία) hinaus zur zweiten (Σαμάρεια), und schon bereitet sich der Fortgang zur dritten (ἔσχατον τῆς γῆς) vor: auf die vorbildliche Bekehrung des Aethiopiers durch Philippus folgt die erste wirkliche Heidentaufe, von Petrus an Cornelius vollzogen, und mit ihr die unwidersprechlichste göttliche Offenbarung, die förmlichste apostolische Anerkennung universalistischer Grundsätze, zwischen beide aber stellt unser Verfasser c. 9 die Erzählung von der Bekehrung des künftigen grossen Heidenapostels. Wie viel ihm daran liegt, jetzt schon, vor dem Beginn der eigentlichen Heidenmission, das Recht und die göttliche Vorbereitung derselben seinen Lesern einzuschärfen, diess zeigt sich in seinem Bericht über die Bekehrung des Paulus, wenn dieser nach der einen Darstellung bei der damascenischen Erscheinung, nach der andern bei einer spätern Christophanie ausdrücklich zu den Heiden gesandt wird (26, 17: τῶν ἐθνῶν εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω. 22, 21: ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε), und wenn Jesus dem Ananias c. 9, 15 über ihn offenbart: ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς μοί ἐστιν οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων. Noch auffallender tritt aber dieses Interesse in der Erzählung von der Bekehrung des Cornelius hervor. Dieses Faktum nebst den ihm vorangegangenen Vorfällen ist die glänzendste Rechtfertigung für die Heidenmission eines Paulus. Gott selbst

offenbart durch seine Boten dem Heiden Cornelius, dass er den Petrus beschicken solle, Christus selbst erklärt diesem, dass der Unterschied von Reinem und Unreinem, Heiden- und Judenthum, vor Gott aufgehoben sei, die Geistesausgiessung und Glossolalie ist die feierliche thatsächliche Bestätigung dieser Erklärungen, Petrus begreift (10, 34), dass jeder Gottesfürchtige, ohne Unterschied der Nationalität, Zutritt zum Heil hat, und ertheilt den geisterfüllten Heiden die Taufe, die Bedenken der Jerusalemiten werden durch den Bericht des Petrus siegreich widerlegt, und Alles vereinigt sich in der freudigen Anerkennung: *ἄραγε καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν ἔδωκεν εἰς ζωήν.* Konnte es eine glänzendere und nachdrücklichere Rechtfertigung der paulinischen Heidenmission geben, für solche wenigstens, denen ein Petrus die höchste Auktorität, eine Offenbarung ihr letzter Beweisgrund war? Jetzt erst wagt es daher der Verfasser, von der Gründung einer heidenchristlichen Gemeinde zu erzählen, und den Paulus in sein Arbeitsfeld einzuführen (11, 19 ff.). Aber wie wenn es an allem Bisherigen noch nicht genug wäre, muss auch seinem Werk noch die ausdrückliche Genehmigung der Urgemeinde ertheilt werden, und die förmliche Anerkennung des Heidenchristenthums in Jerusalem erfolgen (c. 15), so wenig es der Verfasser auch schon im Vorangehenden, bei der ersten Missionsreise des Paulus und Barnabas, unterlassen hat, wiederholt zu bemerken, wie sie nur auf besonderen göttlichen Befehl, unter den Segenswünschen ihrer Mitchristen, zu diesem Werk auszogen (13, 2. 4. 47. 14, 26), welchen freudigen Eindruck sein glücklicher Erfolg bei den Neubekehrten hervorbrachte (13, 48. 52), und wie es der Rathschluss Gottes selbst war, welcher diese dem Christenglauben zuführte (13, 48). Wenn endlich die direkte Vertheidigung der Heidenbekehrung vom 15ten Kapitel an zurücktritt, so wiederholt sich dafür die indirekte mit um so grösserer Regelmässigkeit, welche darin liegt, dass die Herzenshärtigkeit der Juden die Verkündiger des Evangeliums zu den Heiden hinüberdrängt; und damit wir über die Bedeutung dieses Zuges nicht im Dunkeln sein können, sammelt der Verfasser selbst den Eindruck seiner ganzen Darstellung über die Missionsthätigkeit des Paulus c. 28, 28 in der abschliessenden Erklärung: *γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ, αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται.* Nach diesen gehäuften, durch unsere ganze Schrift sich hindurchziehenden Anzeichen kann es keinem Zweifel

mehr unterliegen, worin ihr principielles Interesse liegt, und was der Verfasser als das Wesentliche seines Paulinismus festhält: die universelle Bestimmung des Christenthums, das Recht eines gesetzesfreien Heidenchristenthums neben dem Judenchristenthum. Um dieses durchzusetzen versteht er sich zu allen jenen Zugeständnissen an den Judaismus, die wir bereits kennen, setzt er die Hauptstücke der paulinischen Lehre bei Seite, lässt den Judenchristen Gesetz und Beschneidung, macht den Paulus selbst zum eifrigen Gesetzesdiener, lässt ihn sogar in seine eigenthümlichste Thätigkeit, die Heidenmission, nur gezwungen, und nur unter dem Schutz des Petrus, mit der Erlaubniss der Jerusalemiten, eintreten. Das also ist der Hauptzweck des Verfassers, seine Leser von dem Recht des Heidenchristenthums zu überzeugen, und diess setzt hinwiederum voraus, dass diese Leser jenes Recht bestritten, d. h. dass sie einem judaistischen Partikularismus huldigten. Unser Buch erscheint daher nach dieser Seite hin als ein Versuch, die Anerkennung des Heidenchristenthums in seiner Selbständigkeit und seiner Freiheit vom Gesetz durch Zugeständnisse an die judaistische Parthei zu erreichen.

Diesen ihren Zweck hat unsere Schrift selbst an keinem anderen Ort unverhüllter ausgesprochen, als im 15ten Kapitel. Je weniger dieser Bericht über das sog. Apostelconcil der geschichtlichen Wahrheit entspricht, um so klarer liegt darin die Absicht einer Einwirkung auf die Zeit des Verfassers zu Tage; je grösser andererseits die Bedeutung ist, welche dieser selbst jener Verhandlung durch ihre ausführliche Darstellung, durch ihre Stellung in der Mitte des Ganzen, unmittelbar vor der grossen Bekehrungsreise des Paulus, durch die Rückweisungen c. 16, 4. 21, 25 beilegt, um so deutlicher sehen wir, wie viel ihm daran lag, dass sich das Verhältniss der christlichen Partheien nach den hier vorgezeichneten Bestimmungen gestalte. Welches sind nun diese Bestimmungen? Von judenchristlicher Seite wird verlangt (V. 5), dass auch die Heidenchristen zur Beschneidung und zur Beobachtung des Gesetzes angehalten werden sollen, die Apostel dagegen und die versammelte Gemeinde entscheiden: die Judenchristen sollen zwar nach wie vor dem Gesetz unterworfen bleiben, die Heidenchristen dagegen sollen davon frei sein, und nur die sog. noachischen Gebote beobachten. Uebersetzen wir diese Beschlüsse aus der Vergangenheit, in welche sie der Verfasser verlegt hat, in die Gegenwart, so wollen sie besagen: die Vereinigung der Heiden-

und Judenchristen und die Anerkennung der Ersteren durch die Letzteren ist möglich, wenn sich jeder der beiden Theile mit seinen Forderungen auf sich selbst beschränkt, doch ist den Heidenchristen die Rücksicht zu empfehlen, dass sie sich wie die Proselyten des Thors der für Juden und Judenchristen anstössigsten Gewohnheiten enthalten. Wenn also von streng paulinischer Seite die gänzliche Aufhebung des Gesetzes, von streng judaistischer seine Ausdehnung auf alle Messiasgläubigen verlangt wurde, so will unser Verfasser den Streit durch eine Gebietstheilung schlichten, die Forderung des einen Theils für die Heiden-, die des andern für die Judenchristen zugeben, und durch diese gegenseitige Mässigung den Frieden zwischen beiden Theilen herstellen. Die Consequenz des Paulinismus wird der praktischen Durchführung seines Universalismus, der Idee der Katholicität, zum Opfer gebracht.

Nach allem diesem werden wir keinen Anstand nehmen dürfen, die Tendenz der Apostelgeschichte als eine conciliatorische, sie selbst als einen Vermittlungsversuch zwischen Judaisten und Paulinern zu bezeichnen. Nicht in dem Sinn freilich, als ob der Verfasser für seine Person ausserhalb der beiden Partheien stehend, ihre Ansprüche als unbetheiligter Dritter gegeneinander abwöge. Nein, er selbst ist Pauliner, sein Interesse das des Paulinismus; sein Buch kann insofern immerhin als eine Schutzschrift für den Heidenapostel und dessen Sache betrachtet werden. Aber indem es nicht der Standpunkt des reinen Paulinismus ist, auf dem er sich befindet, oder den er wenigstens durchzuführen sich getraut, indem er den Paulus selbst nur dadurch zu rechtfertigen weiss, dass er ihn zum Petriner macht, und den Judenaposteln sogar hinsichtlich seines unbestreitbarsten Verdienstes, der Heidenbekehrung, unterordnet, den Paulinismus nur dadurch, dass er alles Schroffe und für die Judenchristen Verletzende an ihm verhüllt, seine polemische Richtung gegen das Gesetz geradezu läugnet, von allen seinen Grundsätzen nur das Eine Princip des Universalismus festhält, so verliert seine Schrift den Charakter der einfachen Apologie, und wird zu einem auf gegenseitige Zugeständnisse gegründeten Vergleichsvorschlag. Sie ist der Entwurf eines Friedensvertrags von paulinischer Seite den Judaisten vorgelegt. Der Verfasser will die Judenchristen mit dem Paulinismus versöhnen, indem er ihnen in der Urgeschichte der beiden Partheien, in dem Verhältniss und den Schicksalen ihrer Häupter, die wesentliche Gleichheit ihrer Berechtigung und ihrer Grundsätze, ihr ursprünglich

gutes Vernehmen und die Bedingungen dieses guten Vernehmens vorhält. Dieses setzt aber auf der andern Seite voraus, dass er auch auf seine eigene Parthei im Sinn dieser Verständigung einwirken wollte; denn was half es ihm, den Gegnern Friedensvorschläge zu machen, wenn seine Freunde diese Vorschläge nicht anerkannten? wie konnte er hoffen, mit seiner Darstellung des Paulus und des Paulinismus etwas auszurichten, wenn die herrschende Vorstellung seiner Partheigenossen von ihrem Apostel, und mit derselben ihre Auffassung des Christenthums überhaupt, eine ganz andere war? Nur dann wäre diese Bestimmung unserer Schrift für die eigene Parthei des Verfassers unwahrscheinlich, wenn seine Auffassung des Paulinismus bei dieser in jener Zeit schon allgemein gewesen wäre. Wie wenig diess aber ein ganzes Jahrhundert nach dem Tode des Apostels der Fall war, diess zeigt nicht allein der extreme Paulinismus der Gnostiker, welchem unter jener Voraussetzung alle geschichtlichen Erklärungsgründe fehlen würden, sondern überhaupt die Thatsache des fortdauernden Partheikampfs in der christlichen Kirche. Wäre man auf paulinischer Seite darüber einig gewesen, den Judenchristen Gesetz und Beschneidung zu belassen, hätte die Ueberlieferung der Parthei eben diesen Grundsatz auch ihrem Stifter beigelegt, so liesse sich dieser unauslöschliche Hass der Ebjoniten gegen den Zerstörer des Gesetzes, die ganze Heftigkeit ihres Widerspruchs gegen das paulinische Christenthum, das Bedürfniss von Schutzschriften, wie die unsrige, nicht begreifen. Die blosse Eifersucht auf die Heidenchristen und ihre Zulassung zum messianischen Heil bietet offenbar keine genügende Erklärung, falls sich nicht die Judenchristen von der Gegenseite her in ihren eigenen Interessen und Ueberzeugungen gekränkt fanden. Aber jener Hass gegen den Heidenapostel, den ἐχθρὸς ἄνθρωπος, begegnet uns ja auch noch zu einer Zeit, in der man ebjonitischer Seits auf die Beschneidung der Heidenchristen längst verzichtet hatte, noch in den Clementinen und weiter herab. Und man sehe auch nur, wie sich noch Denkmale, die keinenfalls älter als unsere Schrift sind, wie der Barnabasbrief und der Brief an Diognet, über Judenthum und Beschneidung aussprechen! Ja, die gesammte kirchliche Praxis seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts ist in den Zugeständnissen an den Judaismus lange nicht so weit gegangen, als unser Verfasser, denn die Beschneidung der Abkömmlinge von getauften Juden ist gefallen. Diess wäre ganz undenkbar, wenn jene Zugeständnisse

in irgend einem Zeitpunkt selbst von paulinischer Seite allgemein gemacht worden wären. Waren sie diess aber nicht, stand ein bedeutender Theil der Pauliner dem Judenchristenthum schroffer gegenüber als unser Verfasser, so lag es in der Natur der Sache, dass dieser mit seinen Friedensvorschlägen nicht blos auf die gegenüberstehende, sondern auch auf die eigene Parthei wirken wollte. Und wirklich finden sich manche Züge, welche diese Absicht nicht allein zulassen, sondern auch nur aus ihr sich vollständig erklären. Dahin gehört Alles, was dem freundlichen Verhältniss des Paulus zur Urgemeinde als Beleg dient. Hat diese Darstellung allerdings auch schon dann ihren guten Sinn, wenn es sich nur darum handelte, die Judaisten günstiger gegen den Heidenapostel zu stimmen, so wird sie doch ungleich bedeutungsvoller, wenn sich hiemit die Absicht verbindet, den Paulinern am Beispiel ihres Hauptes zu zeigen, welches Verhalten sie der Gegenseite schuldig seien. Ebenso dienen umgekehrt die universalistischen Aussprüche eines Petrus und Jakobus, die Erzählungen vom Apostelconcil und von der Bekehrung des Cornelius, nicht nur dem Hauptzweck, die paulinische Heidenpredigt vor den Judaisten zu rechtfertigen, sondern auch dem weiteren, die Männer der Urgemeinde den Paulinern in einem freundlicheren Licht erscheinen zu lassen. Das tiefe Stillschweigen ferner, womit alle Feindseligkeiten der Judaisten gegen den Heidenapostel übergangen, die ungläubigen Juden zu seinen einzigen Gegnern gemacht werden, ist wohl auf den einen der streitenden Theile ebensosehr berechnet, als auf den andern. Das Entscheidendste ist aber auch hier, was über den Hauptstreitpunkt der beiden Partheien, das Verhältniss der Christen zum Gesetz, gesagt wird. Wenn unsere Schrift wiederholt hervorhebt, dass die Befreiung der Heidenchristen von Gesetz und Beschneidung eben nur für sie gelte, die Verpflichtung der Judenchristen dagegen nicht im Mindesten dadurch beschränkt werde (15, 21. 21, 20 ff.), wenn sie auf jede Weise dem Verdacht entgegentritt, als ob Paulus auch die Juden von dem Gesetz der Väter hätte abwendig machen wollen (s. o.), hat der Verfasser dabei wohl nur die Absicht, den Vorurtheilen der Gegner gegen Paulus vorzubeugen, und nicht auch die andere, dem Paulinismus seine gegen das Judenthum gekehrte Spitze abzustumpfen, seinen Partheigenossen zu sagen, wie viel von ihren Ansprüchen sie aufgeben müssen, wenn ein friedliches Verhältniss zur andern Parthei möglich sein solle? Wenn Paulus nicht blos für seine Person, als geborner Jude, das

Gesetz und mehr als das Gesetz (18, 18. 21, 26) beobachtet, sondern auch dem Halbjuden Timotheus die Beschneidung ertheilt *διὰ τοὺς Ἰουδαίους* (16, 4), ist es nicht, als sollte seinen Verehrern an seinem Beispiel recht anschaulich gemacht werden, welche Opfer sie dem Frieden zu bringen haben? Für wen endlich diese nachdrückliche Einschärfung der sogenannten noachischen Gebote, wenn nicht eben für diejenigen, von denen ihre Beobachtung verlangt wird? Die vier Stücke, deren sich auch die Heidenchristen enthalten sollen, werden zuerst 15, 20 von Jakobus aufgezählt; die gleiche Aufzählung wird in dem apostolischen Sendschreiben 15, 28 mit einem doppelten, die Unerlässlichkeit dieser Punkte einschärfenden Zusatz [1]) wiederholt; es wird sofort 16, 4 von Paulus und Silas berichtet, dass sie den lykaonischen Gemeinden die Beobachtung der apostolischen Beschlüsse aufgegeben haben, welche sich wenigstens bei den heidenchristlichen unter denselben nur auf die noachischen Gebote beziehen konnte; nichtsdestoweniger werden 21, 25 diese Gebote noch einmal von Jakobus specificirt. Wer hatte diese dringende Einschärfung jener Bestimmungen nöthig? Die judenchristlichen Leser, um nicht zu vergessen, dass sie sich mit ihren Anforderungen an die Heidenchristen auf die angegebenen Stücke zu beschränken haben? Aber diese enthalten ja nicht eine Ermässigung der judaistischen Ansprüche, sondern vielmehr umgekehrt eine Beschränkung der heidenchristlichen Freiheiten, sie besagen nicht, über was jene, sondern über was diese nicht hinausgehen dürfen. Oder bedurften derselben die gleichen Leser, um sich zu überzeugen, dass durch das Aposteldekret die Ansprüche des Gesetzes an die Heidenchristen vollkommen gewahrt seien? Auch dazu war es nicht nöthig, in dieser Weise auf die Unerlässlichkeit jener Gebote zu dringen; und überhaupt sollte man glauben, den Judenchristen habe nicht sowohl das bewiesen werden müssen, das sie von den Jerusalemiten, sondern dass sie von Paulus und den heidenchristlichen Gemeinden in ihrem Recht nicht gekränkt seien; wenn es am Platze war, die Befreiung der Heidenchristen vom Gesetz ihnen durch Jakobus und die Jerusalemiten verkündigen zu lassen, so hätte ihnen dagegen die Unterwerfung derselben unter die noachischen Gebote in den Erklärungen und dem Verhalten des Paulus und der Seinigen nachgewiesen werden müssen. Um so nöthiger mochte es dem Verfasser scheinen, der

[1]) *Πλὴν τῶν ἐπάναγκες τούτων . . . ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε.*

paulinischen Parthei jene Vorschriften an's Herz zu legen. Wir wissen, wie wenig Paulus selbst auf ihre Beobachtung gedrungen hat, wir treffen in der Apokalypse eine, wie es scheint nicht unbedeutende Parthei, die von dem judenchristlichen Propheten leidenschaftlich gehasst, keine anderen Merkmale hat, als das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεύειν* [1]), wir finden noch lange bei Vielen einen heftigen Widerspruch gegen jene Anforderungen; wenn wir nun in eben dieser Zeit einer Darstellung begegnen, welche zwar in geschichtlicher Form, aber auf eine offenbar ungeschichtliche Art, ihre Nothwendigkeit auf's Nachdrücklichste einschärft, was anders können wir glauben, als dass diese Darstellung eben darauf berechnet sei, jenem Widerstand entgegenzutreten? Und wenn sich uns auch nur in diesem Einen Punkte die Richtung unserer Schrift gegen den schroffen Paulinismus unabweisbar aufdringt, warum sollten wir uns weigern, eben diese Richtung auch bei anderen Punkten anzuerkennen, die zwar für sich genommen auch noch anderer Auslegung fähig wären, die aber doch durch diese am Besten erklärt werden? Sollte aber der fragliche Punkt zu unbedeutend scheinen, um uns über die ganze Tendenz unseres Buches Aufschluss zu geben, so würde man übersehen, welche Wichtigkeit er für dieses selbst hat. Unser Verfasser stellt einmal die noachischen Gebote als die eine wesentliche Seite des jerusalemitischen Vertrags zwischen Juden- und Heidenchristenthum hin; die Befreiung der Heidenchristen von Gesetz und Beschneidung ist von ihrer Seite durch die Beobachtung jener Gebote bedingt, und eben um diese Wichtigkeit derselben nahe zu legen, werden sie nicht weniger als dreimal vollständig aufgezählt. Sie hatten aber auch wirklich für jene Zeit eine solche Wichtigkeit, so unwesentlich sie uns auch jetzt scheinen mögen, und wir werden uns darüber nicht wundern können, wenn wir bedenken, dass der Masse der Menschen auch im Religiösen eine Abweichung in den äusseren Gewohnheiten noch weit anstössiger zu sein pflegt, als eine Abweichung in den Grundsätzen; in Korinth wenigstens muss die Frage über die *εἰδωλόθυτα* grosse Bewegungen erregt haben, sonst würde sie Paulus schwerlich so ausführlich (1 Kor. 8—10) und mit so vieler Behutsamkeit behandeln; dem Apokalyptiker muss an seinen Nikolaiten das Götzenopferfleischessen und die Uebertretung der mosaischen Ehegesetze, welche er *πορνεία* nennt, noch

[1]) M. s. hierüber meine Bemerkungen in den Theol. Jahrb. 1842, 713 ff.

ärgerlicher gewesen sein, als ihre ihm teuflisch erscheinende Gnosis, denn jenes sind ihre stehenden Merkmale (c. 2, 14. 20. vgl. V. 6), diese wird nur einmal (2, 24) im Vorübergehen berührt. Auch Justin [1]) erklärt, ein glaubiger Heide werde sich lieber zu Tode foltern lassen, ehe er Götzenopferfleisch esse, und die Behauptung, dass der Christ diess ohne Schaden thun könne, nennt er eine Teufelslehre, und die Clementinen stellen unsere noachischen Gebote auf gleiche Linie mit den wesentlichsten Religionspflichten [2]). Die Uebertretung dieser Gebote erschien den Judenchristen als baares Heidenthum, als ein *μεταλαμβάνειν τραπέζης δαιμόνων;* wie konnte es derjenige, welcher den Frieden zwischen ihnen und den Paulinern vermitteln wollte, unterlassen, bei diesen auf Hinwegräumung jenes Anstosses hinzuwirken?

Was demnach unser Verfasser geben will, ist eine solche Darstellung des Apostels Paulus in seinem Verhältniss zur Urgemeinde und zu den judenchristlichen Aposteln, durch welche nicht blos die Person des Apostels gegen die Anklagen und Vorurtheile der Judaisten gerechtfertigt, sondern auch in Betreff des paulinischen Christenthums eine Verständigung angebahnt würde; für diesen Zweck soll aber nicht nur Paulus und seine Sache den Judenchristen empfohlen, sondern es soll auch auf paulinischer Seite eine Auffassung des Christenthums und eine Vorstellung vom Charakter und von der Lehre des Paulus verbreitet werden, welche den Paulinismus durch Beseitigung oder Verhüllung seiner anstössigsten Seiten zu der Verbindung mit dem Judenchristenthum geeignet machte. Unsere Schrift ist der Friedensvorschlag eines Pauliners, welcher die Anerkennung des Heidenchristenthums von Seite der Judenchristen durch Zugeständnisse an den Judaismus erkaufen und in diesem Sinn auf beide Partheien wirken will [3]).

[1]) Trypho c. 34, Schl. c. 35.

[2]) Hom. VII, 8: *ἡ δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη, τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ, καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι... τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος* u. s. w. Weiteres s. bei Baur Paulus S. 140.

[3]) Nur in der Kürze mag hier berücksichtigt werden, was de Wette Comm. S. 3 zunächst gegen Schneckenburger einwendet, was aber in der Hauptsache auch gegen die oben ausgeführte Ansicht gelten müsste. Es werde hier, wird gesagt, den deutlichen Worten des Verfassers zum Trotz geläugnet, dass die Apostelgeschichte der zweite Theil des Evangeliums sei. Hierauf wurde schon früher geantwortet. Ferner: es sei unpassend, dass eine für Judaisten geschriebene Apologie

3. Die Beziehung der Apostelgeschichte auf die römische Gemeinde.

Die Versöhnung der judenchristlichen und paulinischen Parthei ist als der allgemeine und wesentliche Zweck der Apostelgeschichte

einem Heidenchristen, wie Theophilus, gewidmet werde. Dieser Anstoss würde nun zwar bei unserer Ansicht insofern wegfallen, als die Apostelgeschichte nach derselben nicht blos für Judaisten bestimmt ist, aber er ist auch überhaupt nicht gegründet: wem anders konnte eine Erzählung von den Thaten des Heidenapostels passender gewidmet werden, als einem Heidenchristen? dieser war damit noch durchaus nicht als Gegner der Judaisten bezeichnet, es gab auch judaistische Heidenchristen, z. B. in Galatien und in Rom selbst (Röm. 1, 13. vgl. mit 7, 1 ff.), und diess ist nicht blos „eine Ausnahme von der Regel," wie Lekebusch d. Comp. d. Apg. S. 372 meint, sondern es muss ein sehr häufiger Fall gewesen sein, wenn der Judaismus in Rom und Galatien und in andern heidenchristlichen Gemeinden eine solche Bedeutung erlangen konnte, wie er sie nach dem Zeugniss der Geschichte gehabt hat. Woher wissen wir aber überdiess, dass Theophilus ein Heidenchrist war? Wir schliessen es nur daraus, und schon die Kirchenväter haben es nur daraus geschlossen, dass ihm die Schriften des Lukas dedicirt sind. Findet man es unpassend, dass diese einem Heidenchristen gewidmet sein sollen, so könnte man sich Theoph. auch als Proselyten denken. Aber es ist wohl überhaupt nicht der Heidenchrist im Allgemeinen, sondern der römische Christ, den der Verfasser in seinem Theophilus anredet (daher das κράτιστος, welches den vornehmen Römer bezeichnet, wie θεόφιλος den Christen.) Wem liess sich aber eine Schrift, die der römischen Kirche bestimmt war, angemessener dediciren, als einem Römer? Endlich findet de Wette, Erzählungen von allgemeinerer Bedeutung, wie c. 1—6. c. 12, werden in den apologetischen Plan nur hineingezwängt, Anderes, was nicht hineinpasse, wie 17, 16—34. 18, 24—28. 14, 1—7. 20—28. 16, 5—8. 14 f. 18, 23. 19, 22. 20, 1—6. 13—15. 21, 1—3, werde mit Stillschweigen übergangen, Anderem, wie 19, 23—40. 20, 7—12 werde ein entfernt liegender oder unsicherer Zweck geliehen, die Auslassungen endlich, wie das Schweigen von manchen Leiden des Paulus, von der Stiftung der galatischen Gemeinden u. A. werden auf eine höchst unwahrscheinliche Art erklärt. Allein ob jene Erklärungen wirklich so gezwungen sind, diess wird sich nur aus der Untersuchung des Einzelnen abnehmen lassen, und in dieser ist auf die meisten der vorstehenden Anklagen geantwortet; es ist z. B. gezeigt worden, wie gut die athenische Rede zu der ganzen Darstellung des Paulus in unserer Schrift passt, wie vollkommen Erzählungen, wie die c. 14, 1—7. 19 ff. mit ihrem Pragmatismus übereinstimmen, wie deutlich die Geschichte der Urgemeinde durch die Verdreifachung der petrinischen Verfolgung ihre Absichtlichkeit verräth. Dass aber auch alles Einzelste aus dieser Zweckbestimmung erklärt werde, ist nicht zu verlangen; auch wer diese behauptet, nimmt ja nicht an, dass der Verfasser seine ganze Erzählung aus ihr herausgesponnen, sondern nur, dass er gegebene Stoffe nach einem praktisch-dogmatischen Gesichtspunkt zusammengestellt und umgebildet habe. Für unerlässliche Mittelglieder der

zu betrachten. Diess schliesst jedoch nicht aus, dass sich dieser Zweck nach dem Standpunkt einer bestimmten Gemeinde oder Gegend näher modificire; wie wir uns vielmehr die urchristliche Schriftstellerei überhaupt ursprünglich als eine lokale, hervorgerufen durch örtliche Verhältnisse und Bedürfnisse, zu denken haben, so werden wir auch bei Werken von allgemeinerer Bedeutung zum Voraus vermuthen müssen, dass sich die Spuren ihrer nächsten Bestimmung nicht gänzlich daraus verloren haben, und es verlohnt sich der Mühe, zur näheren Erkenntniss ihrer Entstehung, diesen Spuren nachzugehen.

Einen vorläufigen Fingerzeig hiefür geben einige Züge, welche wir bisher noch nicht in's Auge gefasst haben. Wir finden c. 16, 20 bei der Verhandlung in Philippi, in einem geschichtlich höchst unsichern Zusammenhang (s. o.), die Klage gegen Paulus und Silas: *οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες, καὶ καταγγέλλουσιν ἔθη, ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσι* **— also mit Einem Wort, eine Klage wegen Proselytenmacherei, wegen Verbreitung einer** ***religio illicita et peregrina.*** **Wirklich werden die Angeschuldigten auf diesen Grund hin, ohne ordentliches Gerichtsverfahren, gezüchtigt; es zeigt sich jedoch, dass man es nicht mit Juden, sondern mit Römern zu thun gehabt hat, und ihre Richter sehen sich zu einer beschämenden Ehrenerklärung genöthigt. Die gleiche Klage, politisch gewendet, wiederholt sich in Thessalonich, 17, 6:** *οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρεισιν· καὶ οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράττουσι, βασιλέα λέγοντες ἕτερον εἶναι, Ἰησοῦν.* **Auch hier scheint sie jedoch keinen Erfolg zu haben. Noch bestimmter wird die Anschuldigung gegen Paulus,** *ὅτι παρὰ τὸν νόμον οὗτος ἀναπείθει τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεὸν* **(18, 13), von Gallio in Korinth mit der Erklärung zurückgewiesen: das sei ein** *ζήτημα περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς*, **eine rein religiöse, innerjüdische Streitfrage, welche die bürgerliche Obrigkeit nichts angehe. Aehnlich äussert sich auf das Geschrei der ephesinischen Tumultuanten über Beeinträchtigung des öffentlichen**

Geschichtserzählung vollends, wie c. 16, 5—8, kann man keine Nachweisung eines speciellen Zwecks verlangen, und doch haben wir selbst hier gesehen, dass die Kürze, mit welcher der Verfasser über diesen Theil der Heidenmission hinweggeht, schwerlich absichtslos ist.

Gottesdienstes (die *desolatio templorum* bei Plin. ep. 96) der städtische Schreiber 19, 37: die Christen haben sich weder des Tempelraubs noch der Gotteslästerung schuldig gemacht, man möge sie vor den ordentlichen Gerichten belangen. Nachdem endlich Paulus in römische Haft gerathen ist, erklärt zuerst der Tribun Lysias in seinem Bericht an Felix (23, 29): *εὗρον ἐγκαλούμενον περὶ ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν, μηδὲν δὲ ἄξιον θανάτου ἢ δεσμῶν ἔγκλημα ἔχοντα.* Dieselbe Ueberzeugung verräth trotz der politischen Wendung, welche die Juden 24, 5 ihrer Anschuldigung geben, Felix 24, 22 ff. deutlich genug durch sein Benehmen, und schliesslich spricht es Festus aus (25, 18 f.), dass es sich bei der Klage gegen Paulus um kein Verbrechen, sondern nur um einige jüdische Streitfragen gehandelt habe, wie denn auch Agrippa die Unschuld des Apostels bestätigt (V. 31 f.). Diese Züge scheinen nun vielleicht beim ersten Anblick ganz absichtslos. Es lag in der Natur der Sache, und es erhellt auch aus 2 Kor. 11, 25, dass Paulus öfters vor Gericht gezogen wurde; warum hätte da nicht auch die Auffassung der christlichen Sache Raum finden sollen, welcher wir hier begegnen, die Betrachtung derselben als einer bürgerlich gleichgültigen Privatangelegenheit der Juden, zumal das Christenthum damals noch keine solche Bedeutung gewonnen hatte, dass es politische Besorgnisse hervorzurufen geeignet war? Allein aus eben jener Stelle erhellt auch, dass es Paulus keineswegs nur mit so billigen heidnischen Obrigkeiten zu thun hatte, als unsere Schrift uns kennen lehrt; warum erzählt nun diese immer nur solche Begegnungen mit nichtjüdischen Behörden, die mit einer Ehrenerklärung für den Apostel endigten? Weiter können wir uns aber aus unserer ganzen bisherigen Untersuchung überzeugt haben, dass unsere Darstellung überhaupt nicht rein geschichtlicher Art ist, und dass ein Zug, der sich in ihr mit solcher Regelmässigkeit wiederholt, wie der obenangeführte, immer auf eine besondere Tendenz hinweist. Eben diese wird endlich im vorliegenden Fall ausser Zweifel gestellt, wenn wir bemerken, dass jene, dem Paulus und dem Christenthum überhaupt so günstigen Erklärungen durchaus nicht immer auf historischem Wege gewonnen werden. Wie unwahrscheinlich der Auftritt in Philippi ist, haben wir früher gesehen. Ebenso wurde bemerkt, dass die Klage der thessalonicensischen Juden die Farbe einer spätern Zeit trägt. Die Entscheidung c. 18, 13 wird zwar dem geschichtlich bekannten Bruder Seneca's in den Mund gelegt, aber doch muss

auffallen, dass der römische Proconsul eine Klage auf ein gesetzlich verpöntes Vergehen, die Ausbreitung einer *religio illicita* [1]), vor aller Untersuchung als jüdischen Wortstreit abweist. Was endlich die Erklärungen zu Gunsten des Paulus während seiner Haft in Cäsarea betrifft, so muss man sich billig wundern, woher der Verfasser von dem Brief des Lysias an Felix und den Unterredungen zwischen Festus und Agrippa diese genaue Kunde hat, und nach allen Ergebnissen unserer früheren Untersuchung wird man es Niemand wehren können, auch diese Aeusserungen mehr dem Schriftsteller, als den handelnden Personen auf Rechnung zu bringen. Nimmt man hinzu, dass sich in unserer Schrift gerade die Vorwürfe gegen das Christenthum berücksichtigt finden, welche dieses als eine staatsgefährliche und gesetzwidrige Neuerung erscheinen lassen, die Klage auf Einführung eines verbotenen Kultus, auf Beeinträchtigung der Staatsreligion, auf revolutionäre Tendenzen (die *Christiani hostes Caesarum*), so hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass es dem Verfasser mit seinen gehäuften Erzählungen von der Zurückweisung jener Anklagen durch die heidnischen Obrigkeiten eben darum zu thun war, die politische Verdächtigung des Christenthums zu widerlegen, und eben dahin werden wir auch aus dem ersten Theil unserer Schrift eine Thatsache zu ziehen haben, die wir bereits aus andern Gründen für ungeschichtlich erklären mussten, den berühmten Ausspruch Gamaliel's 5, 38; denn die Politik des Zuwartens und Gewährenlassens, welche dieser anräth, schliesst Alles in sich, was die christlichen Apologeten auch vom römischen Staat verlangen.

Ist aber dieser Zug absichtlich, so weist er, wie man ihn auch auslege, jedenfalls auf die Verhältnisse einer Zeit und eines Ortes, wo das Christenthum bereits mit der römischen Staatsgewalt in Spannung gerathen war. Die nächstliegende Vermuthung wird in diesem Fall immer die sein, dass der Verfasser die Anschuldigungen heidnischer Gegner zurückweisen wolle, und man wird nicht sagen können, dass diese Absicht seinen christlichen Lesern gegenüber undenkbar sei, denn theils konnte es ihm zweck-

[1]) Darauf müsste sich nämlich die Klage, wenn sie geschichtlich ist, bezogen haben, denn für so unerfahren in ihren Rechten werden wir die Vorsteher der Judenschaft in einer Stadt, wie Korinth, nicht halten dürfen, dass sie vor einem Römer wegen Abfall vom mosaischen Glauben geklagt hätte. Unser Verfasser freilich erklärt das *παρὰ τὸν νόμον* des 13ten Verses V. 15: *περὶ νόμου τοῦ καθ᾽ ὑμᾶς*

mässig scheinen, diesen eine Antwort auf heidnische Anklagen an die Hand zu geben, theils ist auch nicht nothwendig, dass unser Verfasser bei seinem Buche nur an christliche Leser gedacht hat, wie ja überhaupt in jener Zeit der vielfachsten bürgerlichen und geselligen Beziehungen zwischen Christen und Heiden die beiderseitigen Leserkreise nicht schlechthin getrennt gewesen sein können. Nicht unwahrscheinlich ist aber allerdings Schneckenburger's Vermuthung (S. 244 ff.), dass die absichtliche politische Reinigung des Paulus mit dem Hauptzweck unserer Schrift in engerem Zusammenhang stehe, und gleichfalls auf Judenchristen berechnet sei. War es auch zunächst partikularistischer Stolz und Selbsterhaltungstrieb, was die Juden der durch Paulus bewirkten massenhaften Heidenbekehrung abgeneigt machte, so konnte doch auch noch das weitere Interesse hinzukommen, dass sie eben durch diese Ausbreitung des Messiasglaubens im heidnischen Religionsgebiet mit den Gesetzen gegen Proselytenmacherei in Konflikt geriethen; und so wenig es nun auch das eifrigere Judenthum selbst mit diesen Gesetzen genau nahm (Matth. 23, 15 u. A.), so gerne mochte man gegen Paulus die durch ihn herbeigeführten Gefahren für das Christenthum geltend machen, ja es mochten leidenschaftlichere Judenchristen alle gegen das Christenthum überhaupt erhobenen Vorwürfe ausschliesslich auf die Pauliner, als diejenigen abwälzen, welche allein über den gesetzlichen Besitzstand des Judenthums in das Eigenthum der Staatsreligion übergreifen und durch ihre nicht auf die Synagoge beschränkten Vorträge eine Agitation im Volk hervorrufen [1]. Seit der neronischen Christenverfolgung besonders mochte sich da, wo diese gewüthet hatte, unter den messiasgläubigen Juden der Gedanke regen, jeden weiteren Anlass zu Verfolgungen dadurch abzuschneiden, dass sie sich von denen losschälten, auf welche die Staatsreglion Anspruch machen konnte, und welche ihrerseits ja doch eigentlich, wie sie meinten, kein Anrecht auf's messianische Heil hatten. Der Umstand, dass es vorzugsweise Juden sind, denen die politischen Anklagen gegen Paulus in den Mund gelegt werden (17, 5. 18, 12. 23, 27 ff. 24, 5), wogegen sich die heidnischen Obrigkeiten seiner annehmen, macht eine solche Beziehung unserer Darstellung auf Judenchristen sehr wahrscheinlich. Jedenfalls aber

[1]) Aehnlich machen es ja die Kirchenväter, wenn sie die heidnischen Anschuldigungen gegen die Christen den Gnostikern zuschieben; z. B. Just. Apol. I, 26.

führt uns die unverkennbare Absichtlichkeit derselben in die Verhältnisse einer Gemeinde, die schon von politischer Verfolgung zu leiden gehabt hat. Und zwar würden wir diese mit überwiegender Wahrscheinlichkeit im Westen des römischen Reichs suchen, da gerade hier, in der eigentlich römischen Welt, die von unserer Schrift hervorgehobenen politischen Anschuldigungen gegen das Christenthum vorzugsweise im Schwange waren, wogegen in den östlichen Ländern der Religionsstreit sich mehr um die theoretischen Fragen der religiösen Vorstellung bewegte. Indessen werden wir sogleich deutlichere Spuren des Orts treffen, für den unsere Schrift bestimmt ist, Spuren, die hier nicht zum erstenmal bemerkt werden [1].

C. 19, 21 wird berichtet: nach längerer Wirksamkeit in Ephesus habe sich Paulus eine Reise nach Jerusalem vorgenommen, *εἰπὼν, ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν.* Was er hier als seinen eigenen Vorsatz ausspricht, das erweist sich in der Folge auch als der Wille Gottes; 23, 11 sagt ihm Jesus: *ὡς διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλὴμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι*, und auf der gefährlichen Seereise ermuthigt ihn 27, 24 ein Engel mit den Worten: *μὴ φοβοῦ, Παῦλε· Καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι.* Ja schon in den Worten Jesu über Paulus 9, 15: *σκεῦος ἐκλογῆς μοί ἐστιν οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραὴλ* könnte *βασιλεὺς*, hier in der Verbindung mit *ἔθνη* heidnische Fürsten bezeichnend, auf den Kaiser, den einzigen, dessen unsere Schrift erwähnt, hinweisen. Diesen Erklärungen entspricht auch die That. Paulus selbst weist alle Abmahnungen von der jerusalemitischen Reise zurück (20, 22 ff. 21, 10 ff.), die für ihn durch höhere Fügung das Mittel werden sollte, nach Rom zu gelangen, und bewirkt durch seine Appellation an den Kaiser (25, 10 ff.), welche für ihn selbst nach 26, 32 gar nicht nöthig gewesen wäre, seine Abführung nach Rom; und andererseits stehen mit jenen Offenbarungen so augenscheinliche Beweise der über ihm waltenden Vorsehung in Verbindung, dass sich nicht bezweifeln lässt, es war die Hand Gottes selbst, die ihn nach Rom geführt hat: unmittelbar auf das Nachtgesicht 23, 11 folgt die Erzählung von der Rettung des Apostels aus einer bedeutenden Lebensgefahr, welche wir in diesem Zusammenhang nur als einen thatsächlichen Beleg dafür ansehen dürfen, dass Paulus getrost

[1]) Vgl. Schneckenburger S. 123 ff.

sein kann, dass die Absicht Gottes, die auch seine eigene ist, das *μαρτυρῆσαι εἰς Ῥώμην*, trotz aller Hindernisse in Erfüllung gehen wird. Bei der zweiten Offenbarung 27, 24 sagt es der Engel selbst, dass Paulus und seine Reisegesellschaft desshalb gerettet werden soll, weil er bestimmt ist, vor dem Throne des Kaisers zu erscheinen. Es verdient alle Beachtung, unter welchen Gesichtspunkt die römische Gefangenschaft des Apostels hier gestellt wird. Sie ist nicht ein Unglück, das ihm widerfährt, nicht ein für ihn unerwartetes, seine Plane durchkreuzendes Ereigniss, sondern nur die Ausführung seines eigenen, frei gefassten Entschlusses, nur das Mittel zur Erreichung des Ziels, welches ihm von Gott gesteckt ist; weit entfernt daher, dass er ihr auswiche, geht er ihr vielmehr mit der freisten Entschlossenheit entgegen, und thut von sich aus den Schritt, der sie herbeiführt; ebenso geschieht aber von Seiten Gottes Alles, um ihn dahin zu bringen, wohin ihm zu kommen bestimmt ist, und weder die mörderische Arglist seiner Feinde, noch die Wuth der Elemente kann ihn daran verhindern. Der Aufenthalt des Apostels in Rom erscheint so als die eigentliche Spitze, der sein ganzes Leben zusteuert, nach der er selbst hinstrebt, und zu der er von der Vorsehung hingelenkt wird. Fragen wir aber, welches die Bestimmung des Apostels in Rom ist, so verweist unsere Schrift nicht auf die Begebenheit, an die wir hiebei zunächst denken würden, auf seinen Märtyrertod — im Gegentheil, von diesem schweigt sie, so wenig er ihr auch nach c. 20, 24 f. unbekannt gewesen sein kann [1]), — sondern auf seine Wirksamkeit zur Ausbreitung des Christenthums in Rom. Nur an diese wird mit dem *μαρτυρῆσαι εἰς Ῥώμην* 23, 11 erinnert, wenn auch im Ausdruck das Martyrium des Todes durchzuklingen scheint; ganz bestimmt aber erhellt aus dem Schluss unserer Schrift, dass sie es ist, welcher die ganze Erzählung von Paulus zustrebt. Paulus kommt als Gefangener, unter der schwersten Anklage, nach Rom. Was konnte den Leser mehr interessiren, als zunächst von dem Schicksal zu erfahren, das ihn hier traf? Aber davon kein Wort. Nur so viel wird berichtet, dass er zwei Jahre da war, ohne im Verkehr mit Andern gehindert zu sein, dass er das Evangelium verkündigte, ungehemmt, mit

[1]) S. Schneckenburger S. 125, der mit Recht bemerkt, auch die vielen warnenden Vorhersagungen des *πνεῦμα* a. a. O. hätten keine rechte Schicklichkeit, wenn sie sich nur auf eine temporäre Gefangenschaft bezögen.

allem Freimuth. Halten wir diesen Schluss des Buchs mit der vorhergehenden Darstellung zusammen, welchen andern Eindruck können wir erhalten, als den, dass es eben diese Verkündigung des Evangeliums in Rom war, welcher Paulus durch alle seine Erlebnisse seit seiner Abreise von Ephesus zugeführt werden sollte, welche er von Anfang an als seine Bestimmung (δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν, 19, 21), als die Vollendung seiner apostolischen Laufbahn [1]) erkannt hatte [2])? Diesen Eindruck werden wir aber um so weniger als ein absichtsloses Ergebniss der geschichtlichen Darstellung betrachten können, je offener wir uns auch hier gestehen müssen, dass er keineswegs auf rein geschichtlichem Weg erreicht wird. Schon im Allgemeinen liesse sich dieses bei dem durchgängigen Tendenzcharakter unserer Schrift voraussetzen. Nun finden wir aber überdiess gleich die erste Hinweisung auf Rom, 19, 21, in einem Zusammenhang, den wir nicht für durchaus historisch halten konnten, weil Paulus den Entschluss, nach Jerusalem zu gehen, seinen Briefen zufolge in Ephesus noch nicht mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen haben kann [3]). Wenn ferner die zwei Visionen c. 23, 11. 27, 23 für sich genommen nicht undenkbar wären, so ist doch das doppelte Vorkommen solcher psychologischer Erscheinungen in unmittelbarer Verbindung mit Lebensrettungen, die ihnen zur Bestätigung dienen, zu unwahrscheinlich, als dass es sich anders, als vom Standpunkt des Wunderglaubens, festhalten liesse — in unserer Schrift wenigstens, deren geschichtliche Zuverlässigkeit von sonst her viel zu stark erschüttert ist, um einer derartigen Unwahrscheinlichkeit das Gegengewicht zu halten. Ganz klar ist endlich, dass das Schweigen vom Tod des Paulus nur absichtlich sein kann, denn dass er dem Verfasser bekannt war, haben wir schon gesehen, und dass er ihn nicht berührte, weil er ihn bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen konnte, ist durchaus unglaublich; da hätte er auch von der Bekehrung des Apostels und hundert andern Dingen schweigen müssen; aber warum sollte es selbst für römische Zeitgenossen kein Interesse gehabt haben, einen genauen Bericht über die letzten Worte und Schicksale ihres Apostels zu besitzen? Es liegt also

[1]) τελειῶσαι τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, 20, 24.

[2]) Man vgl. die treffliche Ausführung Schneckenburger's S. 126.

[3]) S. o. S. 268.

unserer Darstellung allerdings eine bestimmte Absicht zu Grunde: die Wirksamkeit des Paulus in Rom ist der Zielpunkt unserer ganzen Schrift, dem eben desshalb auch der Apostel selbst nicht allein durch seinen eigenen standhaften Entschluss, sondern auch durch die unverkennbarsten göttlichen Fügungen zugeführt wird.

In denselben Zusammenhang fügt sich die Verhandlung des Paulus mit den römischen Juden ein, deren Geschichtlichkeit wir schon früher nach Baur's Vorgang in Anspruch nehmen mussten, deren Bedeutung für unsern Verfasser aber eben damit nur um so stärker hervortritt. Ist es auch seine stehende Gewohnheit, den Paulus immer zuerst bei den Juden einen Bekehrungsversuch machen zu lassen, ehe er sich an die Heiden wendet, so zeigt doch schon die Ausführlichkeit unseres Berichts, die nach so vielen ähnlichen Auftritten gar nicht mehr nöthig gewesen wäre, wie viel ihm daran lag, dieses Verfahren gerade in Rom besonders hervorzuheben. Alles ist aber hier nach Schneckenburger's treffender Bemerkung (S. 85) nicht nur ausführlicher, sondern auch universeller gehalten, als bei der Beschreibung desselben Hergangs in früheren Auftritten. Es wird den Anwesenden nicht nur ihre persönliche Verstocktheit gegen das Evangelium vorgehalten, sondern der Prophet Jesajas muss dem Apostel bezeugen, dass dieses das allgemeine Verhalten des jüdischen Volkes sei; die Unempfänglichkeit der Juden und das Recht der Heidenpredigt wird aus der Zufälligkeit des einzelnen Falls herausgehoben, beides tritt sich in allgemeiner Weise als allgemeines Gesetz gegenüber, und erhält durch die Worte des Propheten seine höhere Bestätigung. „Diese letzte römische Scene ist gleichsam der Schluss einer empirischen Induktion für die von Gott gegebene Bestimmung zu den Heiden." Wie kommt es nun aber, dass der Verfasser diesen Schluss erst jetzt macht, dass Paulus eine und dieselbe Erfahrung Jahrzehende lang wiederholen muss, um erst am Ende seiner Laufbahn sich seines Rechts zur ἀποστολὴ τῆς ἀκροβυστίας in dieser grundsätzlichen Weise bewusst zu werden? Etwa nur weil seine Geschichte jetzt zu Ende ist, und der Verfasser keine Gelegenheit mehr hat, den gleichen Hergang auch noch von weiteren Städten zu erzählen? Oder zeigt nicht schon der bedeutsame Abschluss unserer Schrift mit eben dieser Scene, mit dem Gegensatz zwischen der augenfälligen, in ihrer allgemeinen Nothwendigkeit dargestellten Verstocktheit der Juden und der ungehemmten Heidenpredigt des Apostels, dass eben dieses der letzte Eindruck ist,

den der Leser aus seiner Darstellung mit sich nehmen soll: Paulus, durch göttliche Führung nach Rom gebracht, aber auch hier von seinen Volksgenossen verschmäht, verkündet den Heiden der Weltstadt das Evangelium. Weist nicht auf eben diese Absicht das auffallende Schweigen von der römischen Christengemeinde? [1]) Welche Bedeutung diese Gemeinde schon vor der Ankunft des Apostels hatte, erhellt aus dem ganzen Römerbrief noch unwidersprechlicher, als selbst aus der bestimmten Aussage Röm. 1, 8 ff., denn nur diese eigenthümliche Wichtigkeit derselben konnte Paulus veranlassen, seine persönliche Ankunft bei ihr durch ein so bedeutendes und sorgsam ausgeführtes, alle Früchte seines reichen Geistes in sich vereinigendes Sendschreiben vorzubereiten. Schon desshalb lässt sich nicht denken, dass unser Verfasser — wer er auch war, und welcher Zeit er angehörte — die frühe Existenz der römischen Gemeinde, diese weltbekannte (Röm. 1, 8) Thatsache, nicht gekannt hätte. Nichtsdestoweniger bei der Erzählung von der Ankunft des Paulus kein Wort von dieser Gemeinde, nur 28, 15 die flüchtige Notiz, dass ihm die Brüder aus Rom eine Strecke weit entgegengekommen seien — diese Brüder können aber auch nur vereinzelte Gläubige sein, das Dasein einer Gemeinde liegt nicht in dem Ausdruck. Ist es nicht klar, dass der Verfasser von der Gemeinde nur desshalb nicht mehr sagt, weil er nicht mehr sagen **will**? Aber warum will er nicht? Schwerlich desshalb, weil die Berührung des Paulus mit den Römern eine zu unfreundliche war, um von ihm erwähnt zu werden (Schneckenburger a. a. O.); denn was hinderte ihn in diesem Fall, an die Stelle der unfreundlichen Begegnung eine freundlichere zu setzen, wie er diess im Verhältniss des Paulus zu den Jerusalemiten und den Judenchristen überhaupt thut? Es scheint vielmehr, die römische Christengemeinde werde vor der Ankunft des Paulus desshalb zurückgestellt, um diesen als ihren eigentlichen Stifter erscheinen zu lassen, und ebenso werde umgekehrt der grundsätzliche Bruch mit dem Judenthum desshalb nach Rom verlegt, um ihn hier erst in seine volle Wirksamkeit als Heidenapostel einzuführen. Und dazu stimmt es auf's Beste, dass Paulus unmittelbar nach seiner Ankunft nicht die Häupter der Christengemeinde, wie man diess doch zunächst erwarten sollte, sondern die angesehensten Mitglieder der Judenschaft zu sich bescheidet, und dass diesen über

[1]) Vgl. Schneckenburger S. 120 ff.

das Christenthum noch gar nichts Genaueres bekannt ist. Geht man von den wirklichen geschichtlichen Verhältnissen aus, so muss das, wie früher gezeigt wurde, in hohem Grad auffallen, nach der Darstellung unsers Verfassers dagegen erscheint es ganz folgerichtig. Eine Christengemeinde existirt ihm zufolge noch gar nicht in Rom, erst von Paulus wird eine solche gestiftet. Rom ist so das letzte Ziel, zu dem der ganze Lauf des Paulus hinsteuert. Gefahren und Rettungen, Hindernisse und Verfolgungen müssen ihn hieher führen, damit er unter den Heiden die römische Gemeinde gründen kann.

Auch was vom Bürgerrecht des Paulus erzählt wird, scheint eine besondere Beziehung auf die Römer zu haben. Zwar möchte ich nicht mit Schneckenburger (S. 243) sagen, es werde bei den Lesern des Buchs eine Kenntniss von den Privilegien römischer Bürger vorausgesetzt, welche wohl am Ehesten bei römischen Judenchristen erwartet werden konnte; denn das war wohl im ganzen römischen Reiche bekannt, was die Eroberer in dieser Hinsicht vor den Besiegten voraus hatten. Um so weniger scheint aber die zweimalige Erwähnung jenes Bürgerrechts selbst absichtslos zu sein. Wie es sich auch mit seiner Geschichtlichkeit verhalten mag, jedenfalls wird von ihm c. 16, 37 ff. eine sehr unwahrscheinliche Anwendung gemacht, und dass ausser Paulus auch Silas römischer Bürger war, ist kaum wahrscheinlich [1]. Wir sind daher berechtigt, in diesem Zug, oder doch in der Art, wie er benützt wird, eine Absicht zu vermuthen. Ist es nicht wirklich, als ob mit demselben nur die thatsächliche Antwort auf die Anschuldigung V. 20 gegeben werden sollte: οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες? und macht es dann nicht schon die Analogie wahrscheinlich, dass auch die Erzählung 22, 25 ff. nicht ohne ähnliche Absichtlichkeit ist? Man beachte nur, wie Alles dazu dient, mit dem römischen Bürgerrecht Wirkung zu thun. Erst der Kontrast zwischen dem römischen Tribun, der es sich nur mit vielen Kosten erwerben konnte, und dem Gefangenen, der es schon durch seine Geburt besitzt, dann die augenblickliche Befreiung durch diesen Talisman, endlich die Furcht des Tribunen, zu welcher dieser in der Wirklichkeit gar keinen Anlass hatte. Für eine ganz einfache Geschichtserzählung kann man diess nicht halten. Hat sie aber eine Tendenz, welche

[1]) Das Genauere hierüber S. 255 ff.

andere würde besser passen, als die, den Apostel den Römern als einen geborenen Römer zu empfehlen? und welchen Einblick in den Pragmatismus unserer Schrift gewinnen wir auch von hier aus! Paulus ist nicht der Eindringling, für den seine Gegner ihn ausgaben (man vgl. die Simonssage und die Apologie Röm. 15, 20 ff.), er gehört Rom schon durch seine Geburt an, er hat in den bedenklichsten Lagen und mit dem glänzendsten Erfolge von seinem römischen Bürgerrecht Gebrauch gemacht, er ist eben wegen seiner Eigenschaft als römischer Bürger, unter dem augenscheinlichsten Schutze der göttlichen Vorsehung [1]), nach Rom gekommen, und hat hier, von den Juden selbst dazu genöthigt, die Gemeinde unter den Heiden in ungehemmter Thätigkeit gegründet — was fehlte noch zu dem Nachweis, dass er nach allen göttlichen und menschlichen Rechten als der Apostel der römischen Gemeinde zu betrachten sei, und wie könnten wir in einer Darstellung, welche mit dieser Wirkung abschliesst, ihre besondere Zweckbeziehung auf die römische Christengemeinde verkennen?

Zu dem allgemeinen Zweck unserer Schrift, dem der Friedensstiftung zwischen Heiden- und Judenchristen, verhält sich dieser besondere nicht so, dass er unabhängig von ihm nebenherliefe, sondern nur so, dass jener durch diesen näher bestimmt wird. Um die Versöhnung der Partheien, um die Empfehlung des Heidenapostels und seiner Wirksamkeit, handelt es sich auch bei dem, was sich speciell auf die römische Gemeinde bezieht, nur dass jener Zweck hier nicht in seiner Allgemeinheit, sondern zunächst eben in seiner Anwendung auf die römischen Verhältnisse verfolgt wird. Ebendamit erhalten wir aber über den Plan unseres Buchs überhaupt einen beachtenswerthen Aufschluss. Schon an und für sich hat es keine Wahrscheinlichkeit, dass eine Schrift, wie die vorliegende, nur aus einer allgemeinen Reflexion über die kirchlichen Zustände und Bedürfnisse hervorgegangen sein sollte; wie sie vielmehr unmittelbar auf das praktische Verhalten der Partheien zu wirken sucht (man vgl. c. 15), so ist es auch zum Voraus wahrscheinlich, dass ein unmittelbares praktisches Bedürfniss, der Zustand einer bestimmten Gemeinde, ihre Abfassung zunächst veranlasst und ihre Ausführung bestimmt hat. Diess

[1]) C. 23, 11 ff., 27, 21 ff., 28, 3 ff., wo die Reflexion V. 4 den beabsichtigten Eindruck des οὐδὲν ἔπαθεν, welchen sie durch den Kontrast verstärken soll, deutlich ausspricht.

schliesst natürlich nicht aus, dass der Verfasser seine Aufgabe allgemeiner auffassen konnte, und da nun die Streitpunkte zwischen den Partheien wohl überall so ziemlich die gleichen waren, so musste eine Schrift, welche auch nur zunächst auf Eine Gemeinde in dem angegebenen Sinn wirken wollte, der Natur der Sache nach zu einer allgemeinen Tendenzschrift werden. Aber doch lässt sich erwarten, dass auch eine solche die Spuren ihrer nächsten Bestimmung nicht verläugnen werde. Diess bestätigt nun auch der Augenschein. Paulus und der Paulinismus wird hier allerdings ganz allgemein mit der Urgemeinde und ihrem Christenthum in eine für die Friedenszwecke des Verfassers berechnete Parallele gestellt, das, was ihm am Paulinismus die Hauptsache ist, der Universalismus der Heidentaufe, wird gerechtfertigt; aber indem die Laufbahn des Heidenapostels gerade in Rom ihren vorherbestimmten Abschluss erreicht, und dieser ihr Zielpunkt mit aller Sorgfalt angebahnt und bemerklich gemacht wird, so biegt der allgemeine Zweck von selbst in den besonderen um, und wie das paulinische Heidenchristenthum wesentlich nach Rom, als seiner eigentlichen Metropole, hindrängt, der Heidenapostel als solcher nothwendig der Apostel der Römer ist (δεῖ με Ῥώμην ἰδεῖν u. s. w.), so ist umgekehrt das römische Christenthum wesentlich Paulinismus, die römische Gemeinde eine paulinische, auf welche daher alles das, was der Verfasser zur Empfehlung des Paulus und seines Standpunkts gesagt hat, seine ganz besondere Anwendung findet, in welcher der Friede mit den Paulinern keinen Augenblick beanstandet werden sollte. Dass aber in Rom die Verhältnisse wirklich von der Art waren, um eine Darstellung, wie die unsrige, veranlassen zu können, darauf werden wir auch noch später zurückkommen müssen.

4. Die Composition der Apostelgeschichte aus ihrer Zweckbestimmung erklärt.

Unsere bisherige Untersuchung hatte die Aufgabe, auf analytischem Wege, durch Sammlung und Vergleichung der einzelnen Anzeichen, zu der Idee vorzudringen, welche dem Geist ihres Verfassers als Zweck der Schrift ursprünglich vorschwebte, und als innerer Einheitspunkt des Ganzen ihre einzelnen Theile beherrscht. Es ist noch übrig, dass wir denselben Weg rückwärts

verfolgen, und synthetisch entwickeln, wie das Einzelne in ihr aus jener ursprünglichen Einheit hervorgieng.

Um ein friedliches Verhältniss zwischen den streitenden Partheien der Christenheit, den Paulinern und Judaisten, zunächst für die römische Kirche anzubahnen, will der Verfasser Paulus und den Paulinismus in ihrer Uebereinstimmung und Gleichberechtigung mit dem ursprünglichen Judenchristenthum und seinen Aposteln darstellen; in dieser Absicht zeigt er, wie das Christenthum der Urgemeinde wesentlich unverändert durch Paulus als einen vollberechtigten, allseitig beglaubigten und anerkannten Apostel, mit Wissen und Willen der Urgemeinde, unter der unverkennbarsten Leitung Gottes, zu den Heidenchristen und insbesondere zu der heidenchristlichen Gemeinde in Rom [1]) übergieng. Durch diesen Grundgedanken unsers Buchs ist zunächst der Inhalt und das Verhältniss seiner Haupttheile bestimmt. Den Anfang macht nothwendig eine Schilderung der Urgemeinde, das eigentliche Ziel des Buchs ist aber die Darstellung des Paulus und seiner Wirksamkeit unter den Heiden. Jene hat der Verfasser in den fünf ersten Kapiteln, diese vom 13ten Kapitel an gegeben; zwischen diese beiden Theile stellt er aber einen Abschnitt, welcher schon durch die merkwürdige Verschränkung paulinischer und jerusalemitischer Stücke zeigt, dass er eben den Uebergang vom ersten zum zweiten zu bilden bestimmt ist [2]). Als prachtvoller Eingang dient der Schrift die Erzählung, wie der Herr selbst, in messianischer Herrscherglorie scheidend, seiner Lehre ihren Weg von Jerusalem bis zum *ἔσχατον τῆς γῆς*, bis zum fernen Westen, der äussersten, von einem Apostel erreichten Grenze, dem *τέρμα τῆς δύσεως* (Clem. 1 Kor.) vorzeichnet. Es folgt sofort im ersten Theil die Darstellung der Urgemeinde; erst ihre Bildung durch die Apostelwahl und die Geistesausgiessung, dann die Schilderung ihres innern Zustands, ihrer Wunder und ihrer Verfolgungen. Wie aber schon das Pfingstwunder die im dritten Theil berichtete Ausbreitung des Christenthums unter allen Völkern symbolisch vorbildet, und die petrini-

[1]) Unter die *ἔθνη* nämlich wird die paulinische Christengemeinde zu Rom (s. o.) durch 28, 28 vgl. mit V. 30 f. sichtbar gestellt. Vgl. Röm. 1, 13. 14.

[2]) An 1, 8 anknüpfend, könnte man dieses Verhältniss auch so darstellen: von den drei Stationen für die Ausbreitung des Christenthums, Judäa, Samarien, die Heidenländer, behandle der erste Theil die erste, der andere die zweite, der letzte die dritte; doch wäre diess geographisch nicht ganz genau.

schen Reden darauf hinweisen, so sind auch in den äussern Verfolgungen und den innern Störungen, welchen die Gemeinde zu Jerusalem mit ihren Aposteln ausgesetzt ist, die späteren Leiden und Anfeindungen des Paulus vorgebildet. Die Schilderung der Urgemeinde selbst ist symmetrisch in zwei Gruppen (c. 2, 42 — 4, 31 und 4, 32 — 5, 42) vertheilt, in deren jeder sich die drei oben bezeichneten Punkte in der angegebenen Ordnung folgen: erst eine panegyrische Darstellung der Frömmigkeit, Eintracht, Gütergemeinschaft in dem ursprünglichen Christenverein (Kap. 2, 42—47. 4, 32—37), dann je Ein ausführlich erzähltes Wunder, 3, 1—10 ein Heilungswunder, 5, 1—11 ein Strafwunder, hierauf die Verfolgungen 3, 11 ff. 5, 17 ff. Bei allen drei Punkten ist ferner in der zweiten Gruppe eine Steigerung dessen zu bemerken, was in der ersten erzählt ist: das *εἶχον ἅπαντα κοινὰ* 2, 44 wird 4, 32 durch den negativen Ausdruck *οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι*, gesteigert, ebenso das, was 2, 45 vom Verkauf und der Vertheilung der Güter gesagt ist, durch die ausgeführtere Schilderung 4, 34 ff. und das *ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ* 2, 44 durch die *καρδία καὶ ψυχὴ μία* 4, 32; von den zwei Verfolgungen haben wir früher schon gesehen, dass die zweite nur eine verstärkte Wiederholung der ersten ist; statt der Einen Lahmenheilung 3, 1 ff. haben wir c. 5 neben dem Strafwunder an Ananias und Sapphira eine ganze Menge der ausserordentlichsten Heilungswunder (V. 12. 15). So entwickelt sich hier Alles nach einem sehr einfachen Pragmatismus. Zwischen die Handlung sind beim Pfingstfest und den beiden Verfolgungen petrinische Lehrreden eingeflochten.

Weit verwickelter und kunstreicher ist die Gliederung des zweiten Theils. Den Anfang macht das Ereigniss, durch das wirklich aller Wahrscheinlichkeit nach die erste Verbreitung des Christenthums unter Nichtjuden, und zugleich die Bekehrung des Heidenapostels, mittelbar veranlasst wurde, die Verfolgung gegen Stephanus. Dieser Vorfall ist aber mit sichtbarer Rücksicht auf den Hauptzweck des Buchs behandelt. War Stephanus schon seiner geschichtlichen Persönlichkeit nach ohne Zweifel ein Vorgänger des Paulus, so erscheint er hier recht eigentlich als das Vorbild desselben aus der Urgemeinde. Zunächst ist ihm innerhalb der letztern eine sehr ausgezeichnete Stellung angewiesen: wie er schon bei der Diakonenwahl 6, 5 unter ihren Vertrauensmännern zuerst mit auszeichnenden Prädikaten (*ἄνδρα πλήρη πίστεως καὶ*

πνεύματος ἁγίου) genannt ist, so erscheint er 6, 8 in einer der apostolischen analogen Wunderthätigkeit [1]), in seinem Prozess und seinem Tode ist die Parallele mit dem verklagten und sterbenden Christus unverkennbar, dessen verklärte Erscheinung ihm in seiner Todesstunde zu Theil wird [2]), nach seiner Hinrichtung wird er, zum deutlichen Beweis seiner eigenen Untadelhaftigkeit vor dem Gesetz, von gesetzesfrommen [3]) Männern bestattet, unter denen man in diesem Zusammenhang, nach der Flucht sämmtlicher Christen (V. 1), nur Juden verstehen kann. Zugleich steht aber dieser Heros der Urgemeinde nicht allein in seinen Schicksalen, sondern auch in seiner Lehre in einem Verwandtschaftsverhältniss zu Paulus, das wir uns, so wie es hier erscheint, unmöglich anders als aus absichtlicher Gleichbildung beider erklären können. War Paulus als Zerstörer des Gesetzes verschrieen, so lautet auch die Anklage gegen Stephanus auf Blasphemie des Gesetzes und Ankündigung seiner Abschaffung durch Jesus, und wenigstens gegen den Tempelkult tritt er selbst in seiner Rede stark genug auf. Hat jener das messianische Heil von den Juden zu den Heiden hinübergebracht, so erklärt auch dieser, dass das israelitische Volk sich jederzeit der göttlichen Gnadenerweisungen unwürdig und unfähig gemacht habe. Ist Paulus am Ende dem Hass der Juden erlegen, so fiel ihm Stephanus noch augenscheinlicher zum Opfer. Dass diese Parallele nicht blos im geschichtlichen Sachverhalt liegt, sondern vom Verfasser mit Bewusstsein und Absicht verfolgt wird, erhellt aus der frei componirten Vertheidigungsrede des Stephanus und aus ihrem Verhältniss zu den Vorträgen des

[1]) 6, 8: *Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ.* 4, 33: *μεγάλῃ δυνάμει ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι, χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς.* 5, 12: *Διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τῷ λαῷ πολλά.*

[2]) Auch mit der ebjonitischen Sage vom Tod Jakobus des Gerechten (Heges. b. Eus. K. G. II, 23, 6 f.) hat unsere Erzählung auffallende Aehnlichkeit; wie hier Stephanus Christum zur Rechten Gottes sitzen sieht, so ruft dort Jakobus: *τί με ἐπερωτᾶτε περὶ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* (offenbare Nachbildung der Rede Jesu Matth. 26, 64); wie hier der sterbende Stephanus knieend für seine Mörder betet, 7, 60, so dort §. 7 Jakobus: *ἔθηκε τὰ γόνατα λέγων· κύριε θεὲ πάτερ ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι, τί ποιουσιν.* (L. 23, 34). Dieses Zusammentreffen, das wohl kaum zufällig ist, beweist jedenfalls, wie sehr unsere Erzählung nach ebjonitischem Geschmack ist.

[3]) *εὐλαβεῖς* vgl. über diese Bedeutung des Worts 2, 5. 22, 12 Lachm. L. 2, 25.

Paulus in Antiochien und Athen [1]). Stephanus bildet so das eigentliche Mittelglied zwischen Paulus und der Urgemeinde, er ist in seinem Charakter und seinen Schicksalen der jerusalemitische Typus des Heidenapostels.

An die Verfolgung gegen Stephanus schliesst sich nun eine doppelte Reihe von Erzählungen an, die sämmtlich auf Paulus und sein Auftreten Beziehung haben: solche, die ihn unmittelbar und persönlich betreffen, und solche, die eine Vorbereitung seines Auftretens von Seite der Jerusalemiten enthalten. Beiderlei Erzählungsstücke sind hier eigenthümlich verschlungen; wiewohl aber die der zweiten Klasse dem Umfange nach weit überwiegen, so zeigt doch nicht allein ihre ganze Beschaffenheit, dass auch bei ihnen Paulus der eigentliche Zielpunkt ist, sondern dieser tritt auch immer wieder an so bedeutenden Punkten in die Geschichte ein, dass man wohl sieht, wie wenig ihn der Verfasser auch in der Zwischenzeit aus den Augen verloren hat. Auf eine kurze Erwähnung des Saulus und seines Verfolgungseifers 7, 1. 31 folgt nicht, wie man erwarten sollte, das chronologisch zunächst Liegende, seine Bekehrung, sondern die von Philippus und Petrus in Samarien und an dem Aethiopier bewirkten Bekehrungen: ehe der Heidenapostel berufen wird, muss der zweite Theil von den Verheissungen des Herrn, 1, 8, die Verkündigung des Evangeliums in Samarien, begonnen, und der Magier Simon, dieses ebjonitische Zerrbild des Paulus, zur Vermeidung jeder Verwechslung, seine Rolle ausgespielt haben. Nun erst tritt Paulus in den Christenverein, und zwar unter Umständen, welche ihn von Anfang an in naher Verbindung mit der Urgemeinde erscheinen lassen: sein Täufer ist der gesetzesfromme Ananias, Barnabas, der längst Bewährte, führt ihn in Jerusalem ein, er selbst, weit entfernt von dem Verhalten, auf das er Gal. 1, 16 stolz ist, beeilt sich, von Damaskus aus nach Jerusalem zu kommen, lebt hier als Verkündiger des Evangeliums in Jerusalem und ganz Judäa (26, 20) längere Zeit mit den Zwölfen, und lässt sich nur unter Sträuben, sei es durch den Mordanschlag der Juden, sei es durch die Erscheinung Jesu (22, 17), zur Heidenmission drängen. Ehe er jedoch wirklich in diese eintritt, muss ihm Petrus den Weg bahnen; Paulus begiebt sich von Jerusalem aus in seine Heimath, und kommt erst 11, 25 wieder zum Vorschein. Wer nur unsere Schrift

[1]) M. s. hierüber S. 301. 261 f.

kennte, würde nicht anders glauben können, als dass er in der Zwischenzeit völlig stillgesessen sei, um so mehr, da zuerst in Antiochien einer heidenchristlichen Gemeinde Erwähnung geschieht; hören wir dagegen Gal. 1, 16. 21, so ist es höchst unwahrscheinlich, dass sich der feurige Neubekehrte, welcher von seiner Berufung zum Heidenapostel erfüllt, nicht blos nach Tarsus, sondern in die κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας gieng, nicht in der eifrigsten Thätigkeit bewegt haben sollte. Der Plan unseres Verfassers jedoch bringt es mit sich, davon zu schweigen; ehe Paulus wirken kann, muss ihm der Vorgang des Petrus (c. 10 f.), welchem die Erzählungen 9, 31 ff. zum Vorspiel dienen, und die Billigung der Heidenbekehrung durch die Jerusalemiten, c. 11, die Berechtigung zu diesem Wirken verschafft haben. Jetzt erst erfahren wir auch von der Stiftung einer Gemeinde aus Heidenchristen (11, 20), obwohl diese chronologisch schon vor die Bekehrung des Cornelius zu fallen scheint, und Paulus arbeitet an derselben (11, 25); aber noch ist er nicht selbständig als Heidenbekehrer und Gemeindestifter aufgetreten, nur Barnabas hat ihn als Gehülfen in eine schon bestehende Gemeinde eingeführt. In seiner unabhängigen apostolischen Wirksamkeit wird er erst gezeigt, nachdem die Geschichte der Urgemeinde zu einem Abschluss gebracht ist. Diess geschieht durch die Erzählung des zwölften Kapitels. Während die Verfolgung gegen Stephanus die Apostel persönlich nicht berührt hatte, so wird jetzt einer von ihnen hingerichtet, ein anderer dem drohenden Tode nur durch das augenscheinlichste Wunder entrissen, und während sie 8, 1 bei der allgemeinen Flucht in Jerusalem geblieben waren, schliesst jetzt die Geschichte des Petrus 12, 17: ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον. Jerusalem, bisher der unverrückte Mittelpunkt der christlichen Geschichte, hört mit der Flucht des Apostelfürsten auf, es zu sein, und nur die Reisen des Paulus zu ihr erinnern fortan noch an das Bestehen und die Bedeutung der Urgemeinde. Um so weniger werden wir es für absichtslos halten können, dass diese Schlusserzählung zwischen eine Reise des Paulus nach Jerusalem 11, 27 ff., und seine Abreise von da 12, 25 eingerahmt ist: wie Petrus vom Schauplatz abtritt, ist auch derjenige zur Hand, dem er mit seiner letzten apostolischen Thätigkeit die Schranken eröffnet hat, um in seinen nun von allen Seiten angebahnten und gerechtfertigten Beruf einzutreten. Die Geschichte der Urgemeinde ist zu Ende, und die des Heidenapostels beginnt, der

daher jetzt erst den Namen erhält, unter dem er der heidenchristlichen Welt bekannt war (13, 9).

Einfacher erscheint im Ganzen die Anordnung des dritten Theils, welcher die Geschichte des Paulus umfasst. Der Gang der Erzählung im Grossen war hier dem Verfasser, der sich in diesem Theil ohne Zweifel mehr, als in den früheren, an gegebene Geschichtsquellen gehalten hat, durch die Ereignisse selbst vorgezeichnet. Erst die kürzere Bekehrungsreise des Paulus und Barnabas, hierauf der Apostelconvent, dann die grosse Missionsreise des Paulus und Silas, endlich die letzte Reise nach Jerusalem und die Gefangenschaft des Apostels. Diess ist ohne Zweifel die wirkliche Reihenfolge der Begebenheiten. Theilweise wird dieselbe auch durch die Briefe des Apostels verbürgt. So weist namentlich dem sogenannten Apostelconcil der Galaterbrief 2, 1 dieselbe Stelle an, die es hier hat, denn nach 1, 21 lässt sich nicht annehmen, dass Paulus vor demselben schon die Grenzen Syriens und Ciliciens auf die Dauer überschritten hatte, während doch c. 2, 7 f. Erfolge in der Heidenwelt voraussetzt, die bedeutend genug waren, um den Paulus als Heidenapostel dem Judenapostel Petrus zur Seite zu stellen, und den Jerusalemiten die Anerkennung seiner Berechtigung und seines Verfahrens abzuzwingen; diese Erfolge aber fordern ihrerseits eine Missionsthätigkeit, wie die, wovon unser 13tes und 14tes Kapitel Beispiele giebt. Ueberhaupt aber erscheint es sehr natürlich, dass sich Paulus erst durch Verhandlungen mit den Jerusalemiten den Rücken sichern wollte, ehe er seine mit so bedeutendem Erfolg begonnene Mission über Kleinasien und Europa ausdehnte, und wenn er nach Gal. 2, 2 in Folge einer Offenbarung nach Jerusalem gieng, so haben wir diese wohl aus dem Gefühl derselben Nothwendigkeit abzuleiten, über die er sich an der gleichen Stelle mit klarem Bewusstsein ausspricht (*μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*). Wiewohl sich aber der Verfasser hier im Ganzen genommen an die Entwicklung der Geschichte selbst gehalten hat, so hat er doch nicht unterlassen, theils durch die Auswahl und Stellung des Erzählten, theils durch die Umbildung und Erweiterung des überlieferten Stoffs, theils durch manchen leichteren Wink seinen Pragmatismus so durchzuführen, dass wir den Plan des Ganzen auch in diesem Theil seines Werks wiedererkennen. An dem geschichtlichen Stoff ist diess bereits nachgewiesen; die Anordnung des Ganzen und die Hindeutungen der einzelnen Theile auf den Gesammtplan müssen wir

noch aus diesem Gesichtspunkt in's Auge fassen. Da muss nun zunächst in Beziehung auf die zwei Missionsreisen, ausser der völligen Gleichheit dessen, was beide male über das Verhalten des Paulus gegen das Judenthum und der Juden gegen ihn gesagt ist, der Umstand auffallen, dass von jeder von beiden nur eine einzige längere Lehrrede berichtet wird, von der ersten vor jüdischen, von der zweiten vor heidnischen Zuhörern. Da an die Authentie dieser Reden nach allem Früheren nicht zu denken ist, und da sich auch abgesehen davon nicht annehmen lässt, dass dem Verfasser von so vielen paulinischen Reden gerade nur diese zwei zugekommen sein sollten, so ist offenbar, dass er von jeder Hauptgattung solcher Missionsreden je Ein Muster geben wollte; wobei es an sich ganz schicklich ist, aber auch mit seinem speciellen Pragmatismus übereinstimmt, dass die Verhandlung mit den Juden zuerst steht; nicht blos, weil Paulus erst auf der zweiten Reise in den geistigen Mittelpunkt der Heidenwelt vordrang, sondern auch, weil er, so wie ihn unsere Schrift schildert, zunächst Judenapostel ist und erst in zweiter Linie Heidenapostel, daher auch in jener Thätigkeit früher darzustellen war, als in dieser. Weiter verdient die Kürze Beachtung, mit welcher bei der zweiten Reise über die Wirksamkeit des Apostels vor seiner Ankunft in Europa weggegangen wird; schwerlich wohl blos aus Mangel an Quellen (16, 1 ff. 6 f. werden doch Einzelheiten aus dieser Reise erwähnt), sondern weil der Verfasser, mit seinem Interesse auf den Westen gerichtet, nicht genug eilen kann, den Apostel in seinem europäischen Wirkungskreis zu zeigen — ein Interesse, durch welches auch die Angabe von seiner Unthätigkeit in Vorderkleinasien 16, 6 f., so wenig wir sie an sich unglaublich finden konnten, doch unsicher zu werden scheint. Wie sich eben dieses Interesse in der Traumerscheinung 16, 9 verkörpert, wie 16, 37 bereits die Verbindung des Paulus mit der römischen Gemeinde vorbereitet wird, wie das Verhalten des Apostels zu Juden und Heiden, die Gerichtsscenen, die Wunder, die jerusalemitische Reise und das Gelübde 18, 18 dem Zweck der Schrift dienen, wie dieser ganze Abschnitt in der milesischen Rede mit einer ausführlichen Apologie des Apostels und in der Schlussscene 20, 36 ff. mit einem diese Apologie bestätigenden Effekt abschliesst, ist früher gezeigt worden. Sehen wir endlich auf das, was zwischen die beiden Missionsreisen fällt, den Apostelconvent, so ist zwar, von dem Materiellen seiner Schilderung abgesehen, seine chronologische

Stellung ohne Zweifel historisch; dabei darf aber nicht übersehen werden, wie der Verfasser auch dieses Faktum an den Ort zu rücken bemüht ist, wo es für seinen Zweck am meisten wirken musste. Nach Gal. 2, 7 f. müssen wir voraussetzen, dass Paulus vor seinem Besuch in Jerusalem schon längere Zeit mit solchem Erfolg in der Heidenwelt gewirkt hatte, dass er für sich, als der Heidenapostel *κατ᾽ ἐξοχήν*, eine Anerkennung verlangen konnte, die der des Judenapostels Petrus nicht nachstand. Nun frage man sich aber, ob man aus unserer Schrift einen solchen Begriff von seiner Bedeutung in jenem Zeitpunkt erhalten würde. Bis c. 12 erscheint er nur als Gehülfe des Barnabas in Antiochien; c. 13 f. macht er Eine Missionsreise mit Barnabas, die allerdings von bedeutenden Erfolgen begleitet ist, und wobei er auch nach unserer Darstellung entschieden die Hauptperson ist, von der man aber doch kaum begreift, wie sie allein ihm, dem ältern und angesehenern Barnabas gegenüber, die Stellung verschaffen konnte, in der ihn der Galaterbrief zeigt. Aber diese Stellung nimmt er auch in unserer Schrift noch gar nicht ein; wo dieser Brief den Paulus in eigenem Namen handeln lässt (2, 1 ff. *ἀνέβην μετὰ Βαρνάβα, ἀνεθέμην τὸ εὐαγγέλιον, πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* u. s. w.), da ist nach der Apostelgeschichte das Handeln der beiden, Paulus und Barnabas, ein durchaus gemeinsames (15, 4. 12), beide kommen im Auftrag der antiochenischen Gemeinde, beide stehen zusammen in einem Verhältniss der Unterordnung zu den Jerusalemiten, beide sind gleichsehr (15, 26) *ἄνθρωποι παραδεδωκότες τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ*, von der ausgezeichneten Stellung des Paulus bekommt man keinen Begriff. Unsere Schrift lässt also die Bedeutung, welche dieser schon vor dem sogenannten Apostelconcil errungen hatte, zurücktreten, sie hat, wie es scheint, in diesem Interesse die mehrjährige frühere Missionsthätigkeit des Paulus in die Eine Bekehrungsreise zusammengezogen, welche er gemeinsam mit Barnabas macht, damit er im vollen Glanze des Heidenapostels erst dann hervortrete, nachdem die officielle Erlaubniss der Urgemeinde zu dieser Thätigkeit erfolgt ist.

An dem Bericht über die letzte Reise nach Jerusalem und die Gefangenschaft des Apostels muss in Vergleichung mit dem Bisherigen die unverhältnissmässig grössere Ausführlichkeit auffallen. Man wird diese theilweise aus dem Umstand erklären können, dass hier (s. u.) aller Wahrscheinlichkeit nach die Denkschrift eines

Augenzeugen benützt ist. Indessen reicht diese Erklärung nicht aus, nachdem wir uns schon früher überzeugt haben, dass der ganze Abschnitt von 21, 18—26, 32 von Augenzeugenschaft keine Spur trägt, dass die Verhandlungen mit Jakobus über das Nasiräatsopfer, die Gerichtsscenen und Vertheidigungsreden, den ungeschichtlichen Pragmatismus des Verfassers viel zu deutlich verrathen, um aus einer authentischen Quelle stammen zu können, dass auch für die Erzählung c. 23, 11 ff. keinerlei Bürgschaft der Urkundlichkeit vorliegt. Wir werden daher die Ausführlichkeit, mit der diese Parthieen behandelt sind, nur aus der Absicht des Schriftstellers erklären können, gerade in Palästina, den Hauptgegnern seines Apostels gegenüber, Alles aussprechen zu lassen, was zu seiner Vertheidigung dienen konnte, und durch den Erfolg dieser Vertheidigung seine Unschuld in das hellste Licht zu stellen. Daher diese gehäuften Apologieen vor dem Volk, dem Synedrium, dem König Agrippa von jüdischer, Lysias, Felix, Festus von römischer Seite, Apologieen, welche den Paulus als rechtgläubigen, gesetzlichen Juden, als schuldlos in jeder Beziehung erscheinen lassen, die Wirklichkeit seiner höheren Berufung ausser Zweifel stellen, und die Anerkennung seiner Unschuld durch alle Instanzen herbeiführen. An diese, zunächst für die judaistischen Leser der Schrift bestimmte, Erzählung reiht sich sodann in dem Reisebericht c. 27 f. ein Abschnitt, welcher die Bestimmung des Paulus zum Apostel der Römer durch die göttlichen Führungen und die Wunder, die seine Ueberfahrt nach Rom begleiten, an's Licht stellt, und nachdem die Schlussscene mit den römischen Juden das Verhältniss des jüdischen Volks zum Evangelium zur grundsätzlichen Entscheidung gebracht hat, so schliesst unsere Schrift mit der Nachricht von dem ungehemmten Eintritt des Paulus in seine römische Wirksamkeit.

Blicken wir von hier aus auf das Ganze der vorliegenden Darstellung zurück, so werden wir das Zweckmässige und Künstlerische ihrer Anlage nicht läugnen können. Von den ersten Anfängen der christlichen Kirche bewegt sich Alles nach dem Punkt, in dem der Verfasser die letzte Wirkung seiner Schrift zusammengefasst hat. Der Schlussauftrag des scheidenden Messias, sein Evangelium zu verkündigen bis an die Grenzen der Erde, erfüllt sich typisch schon im Pfingstwunder, thatsächlich zunächst in der jerusalemitischen Urgemeinde, die aber mit ihrer Lehre, ihren Wundern und Schicksalen bereits den Heidenapostel vorbildet. Die

Verstocktheit des jüdischen Volks, von Stephanus bezeugt, treibt durch die blutige Gewaltthat, in welche sie gegen ihn ausbricht, das Christenthum über die Grenzen Judäa's hinaus; während es sich in Samarien ausbreitet, wird der heftigste Christenverfolger durch ein Wunder zum Apostel umgewandelt, und es wird ihm seine Bestimmung unter den fernen Heiden vorgezeichnet, der ihn auch, trotz alles Sträubens, der Wille Christi und die Widerspenstigkeit der Juden zuführt. Ehe er jedoch wirklich in diesen Beruf eintritt, muss erst durch den Vorgang des Petrus, in Folge der bestimmtesten Offenbarungen, unter Zustimmung der Urgemeinde, das Recht der Heidenbekehrung gesichert sein, und die Geschichte der Jerusalemiten durch die Flucht des Petrus sich abschliessen. Jetzt ist der Uebergang des Heils an die Heidenwelt allseitig vorbereitet, und Paulus kann seine Arbeit beginnen, doch zunächst noch in der schützenden Begleitung des Barnabas und auf beschränkterem Gebiete; erst nachdem eine letzte Verhandlung in Jerusalem das Recht und die Bedingungen des Heidenchristenthums festgestellt hat, wendet er sich in voller Selbständigkeit seinem Hauptwirkungsgebiet in der griechisch-römischen Welt zu. Die Lehre, die er verkündigt, ist nur die alte urchristliche, er selbst ist ein treuer Beobachter des Gesetzes, seine Wunder sind um nichts geringer, seine Leiden nicht grösser, als die der Urapostel, in seiner ganzen Erscheinung ist er das getreue Gegenbild des Petrus, sein Verhältniss zu den Uraposteln ist das herzlichste: der Paulinismus ist das ursprüngliche, durch die augenscheinlichsten göttlichen Führungen zu den Heiden gebrachte Urchristenthum. Dass er sich vollständig als solches bewähre, dass die Apologie des Paulus vor Judenchristen (21, 20 ff.), Juden und Heiden erschöpfend geführt werde, wird durch die letzte Anwesenheit des Apostels in Palästina erreicht; dieselbe wird aber auch das Mittel zur Verwirklichung dessen, was schon längst von Paulus als nothwendig erkannt, im göttlichen Rathe beschlossen, ja schon von Hause aus durch die bürgerlichen Verhältnisse des Apostels vorbereitet war: als Gefangener nach Rom gebracht und auch hier von seinen Volksgenossen in der letzten Stunde zurückgewiesen, wird Paulus der Apostel der römischen Heiden. Hiemit ist seine Geschichte bei dem Ziel angelangt, dem sie der Verfasser zuführen wollte, wesshalb sie hier abschliesst, ohne seinen Tod zu berühren.

Nach dieser Verständigung über den Zweck und Plan unserer

Schrift werden wir nun erst in den Stand gesetzt sein, die Frage über ihren Verfasser und über die Verhältnisse, unter denen sie entstanden ist, mit einiger Aussicht auf Erfolg zu untersuchen.

Zweiter Abschnitt.

Der Verfasser der Apostelgeschichte, Zeit und Ort ihrer Entstehung.

1. Die Apostelgeschichte ist das Werk Eines Verfassers.

Die Untersuchung über den Verfasser der Apostelgeschichte wird am Zweckmässigsten von der Frage ausgehen, ob diese Schrift, so wie sie uns vorliegt, als das Werk Eines Verfassers, oder ob sie vielleicht nur als ein Aggregat lose verbundener Einzelaufsätze und Bruchstücke zu betrachten ist; ergiebt sich das Erstere als wahrscheinlich, so werden wir sofort der Person, oder wenigstens dem Zeitalter und den allgemeinen Verhältnissen des Verfassers auf den Grund zu kommen bemüht sein müssen, und erst in dritter Linie wird die Frage nach den etwa von ihm benützten Quellen auftreten können; im andern Fall dagegen müssten erst die einzelnen Bestandtheile unsers Buchs unterschieden und ihr Ursprung untersucht werden, ehe wir fragen könnten, in welcher Art und von wem sie zu dem Ganzen verknüpft seien, das sie jetzt bilden; denn so, natürlich, werden wir das obige Dilemma nicht verstehen dürfen, dass die Einheit des Verfassers mancherlei Hülfsmittel, oder die lose Verknüpfung der Theile Einen Sammler schlechthin ausschlösse, sondern nur darum wird es sich handeln, ob derjenige, von dem unsere Schrift herrührt, seine Materialien selbständig verarbeitet, oder ob er nur vorgefundene Berichte nach Form und Inhalt wesentlich unverändert aneinandergereiht hat. Insofern schliesst auch die Voraussetzung Eines Verfassers immer noch verschiedene Möglichkeiten in sich: dieser Verfasser könnte den Inhalt der Schrift ganz oder im Wesentlichen frei gebildet, er könnte andererseits nur vorgefundene Ueberlieferungen, mit historischer Treue in Betreff des Inhalts, formell verarbeitet, er kann endlich auch, drittens, beiderlei Verfahren combinirt, und Ueberliefertes mit frei Gebildetem verbunden haben. Welcher von

diesen Fällen aber wirklich stattfand, kann erst später ausgemacht werden, vorerst fassen wir die Frage nach der Einheit des Verfassers nur in der oben angegebenen Allgemeinheit in's Auge.

Für die Beantwortung dieser Frage bieten sich uns in der Apostelgeschichte selbst drei Anhaltspunkte: die Sprache und Darstellung, der Inhalt und die Composition, die Vor- oder Rückbeziehungen verschiedener Stellen auf einander. Sind auch nicht in allen diesen Beziehungen gleich entscheidende Anzeichen zu gewinnen, so müssen wir doch schon desshalb sie alle beachten, um kein Moment, das unserer Ansicht entgegenstehen könnte, zu übersehen.

Eines der bedeutendsten von den Merkmalen, welche für die Einheit unserer Schrift geltend gemacht werden können, ist die Gleichförmigkeit ihres sprachlichen und stylistischen Charakters. Zwar werden wir auch in einzelnen Abschnitten derselben Spracheigenthümlichkeiten wahrnehmen, es wird sich jedoch zeigen, dass diese lange nicht bedeutend genug sind, um gegen die Identität ihres Verfassers etwas zu beweisen, selbst wenn sie in dem einen oder dem andern Fall die Benützung besonderer Quellen wahrscheinlich machen sollten. Dagegen zieht sich durch die ganze Schrift eine solche Menge eigenthümlicher Wörter und Ausdrucksweisen gleichmässig hindurch, wie diess nur bei dem Werk eines und desselben Verfassers möglich ist. Ich versuche, die hervortretenderen unter diesen Eigenthümlichkeiten, unter dankbarer Benützung der gründlichen Untersuchungen von Gersdorf[1]) und Credner[2]) zu verzeichnen.

Viel Eigenthümliches zeigt in dieser Beziehung schon der Gebrauch der einzelnen Wörter. Die Apostelgeschichte hat theils allein, theils gemeinschaftlich mit dem dritten Evangelium, eine ganze Reihe von Wörtern, welche sich durch alle Theile derselben hindurchziehen, während sie in den übrigen neutestamentlichen Schriften entweder gar nicht, oder doch vergleichungsweise nur selten vorkommen, und unter diesen Wörtern sind nicht ganz wenige, die ihr auffallend gehäufter Gebrauch in unserer Schrift als Lieblingsausdrücke des Verfassers, und ebendamit als schla-

[1]) Beiträge zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des N. T. Erster (und einziger) Theil S. 160—272.

[2]) Einl. in's N. T. 1, 132—142. Vgl. auch Meyerhoff, Einleitung in die petrinischen Schriften S. 22—29.

gende Belege für die Identität desselben durch alle Abschnitte des Werks hindurch erscheinen lässt[1]). Dahin gehören die Substantive αἵρεσις, Sekte, in verschiedenen Theilen der Apostelgeschichte sechsmal, im übrigen N. T. nur dreimal; ἀπειλή und βία, jenes der Apostelgeschichte und dem Epheserbrief, dieses der Apostelgeschichte allein eigenthümlich; βουλή und γένος, die beide zwar auch sonst, aber hier auffallend häufig vorkommen (βουλὴ τοῦ θεοῦ steht nur L. 7, 30. Apg. 2, 23. 4, 28. 13, 36. 20, 27); δῆμος, ebenso wie δημόσιος und δημοσίᾳ, im N. T. nur unserer Schrift angehörig; διάλεκτος, nur hier, und zwar sechsmal, ἔκστασις nebst dem Zeitwort ἐξίστασθαι, zwei Wörter, deren häufiger Gebrauch um so weniger für zufällig gehalten werden kann, da theils die Erwähnung von Ekstasen, theils die Schilderung heftiger Affekte, wozu ἐξίστασθαι dient, bei unserem Verfasser stehende Züge sind (doch findet sich ἐξιστασθαι nur in den 12 ersten Kapiteln, sonst steht das Wort dreimal bei Lukas, öfter bei Markus, und noch zweimal bei Matthäus und Paulus); ἐπιβουλή und ἐνέδρα, gleichfalls nur hier, jenes viermal an verschiedenen Orten, dieses 23, 16. 25, 3: ἐπαγγελία, in den paulinischen und pseudopaulinischen Briefen, wie in der Apostelgeschichte, häufig, in den Evangelien nur einmal, bei Lukas; ἐργασία 16, 16. 19. 19, 24 f. beidemale in der Verbindung ἐργασίαν παρέχειν, und in der Bedeutung: Erwerb, in anderer Bedeutung noch Ev. 12, 58. Eph. 4, 19; ζήτημα und συζήτησις, beide der Apostelgeschichte eigenthümlich und verhältnissmässig häufig, wogegen das einfache ζήτησις (Ev. Joh. und Pastoralbriefe) hier seltener ist; die Pluralformen καιροὶ 1, 7. 3, 20. 14, 17. 17, 26. Ev. 21, 24 und μέρη (Gegenden), die sich freilich beide auch sonst finden; κλῆρος, καρδιογνώστης (nur hier, 1, 24. 15, 8), νεανίας, wofür sonst im N. T. immer νεανίσκος steht, οἰκουμένη, οἶκος, besonders in der Bedeutung Familie; ὅραμα, ausser Matth. 17, 9 nur in der Apostelgeschichte und zwar 11mal; σωτήρ mit seinen Derivaten σωτηρία und σωτήριον, Wörter, die zwar im N. T. gar nicht selten sind, die aber ebenso, wie das in den lukanischen Schriften gleichfalls sehr häufige χάρις, vorzugsweise dem Sprachgebrauch des Paulus und seiner Schule (Pastoralbriefe, Ebr., 1 Petr.) angehören, in den

[1]) Die Belege zum Folgenden liefert, so weit sie nicht ausdrücklich angegeben werden, Schmid's Ταμιεῖον in der Ueberarbeitung von Bruder unter den betreffenden Wörtern.

zwei ersten Evangelien dagegen ganz fehlen: auch ἄφεσις ἁμαρτιῶν ist dem Lukas vorzugsweise geläufig. Von Adjektiven bemerke man: ἀγοραῖος 17, 5 und ἀγόραιος 19, 38; ἀκατάκριτος 16, 37. 22, 5; ἄξιος, Ev. und Apg. häufig; ἀναντίῤῥητος 19, 37 und dazu sein Adverb ἀναντιῤῥήτως 10, 29; ἅπας, im ganzen übrigen N. T. nur 9mal, Apg. 14mal, Ev. L. 19mal; ἀσφαλὴς 21, 34. 22, 30. 25, 26 nebst ἀσφαλῶς 2, 36. 16, 23, ἀσφαλίζειν 16, 24, ἀσφάλεια 5, 23. L. 1, 4, alle vier sonst selten; γνωστὸς in der Apg. 10mal, meist in der Verbindung γνωστόν ἐστιν (ἔστω, ἐγένετο), sonst noch zweimal im Ev. L. und dreimal bei Johannes und Paulus; ἔμφοβος und ἔντρομος, gleichfalls fast ausschliesslich in der Apg., das erstere auch im Ev., immer in der Phrase ἔμφοβον oder ἔντρομον γίγνεσθαι; εὐλαβὴς, nur bei Lukas εὐσχήμων (13, 50. 17, 12, beide male γυναῖκες εὐσχήμονες), ὁ ἡγούμενος (7, 10. 14, 12. 15, 22 vgl. Ev. L. 22, 26), ἱκανὸς, in der Bedeutung „viel" Apg. 18mal, Ev. L. 6mal, sonst im N. T. nur 3mal; τεσσαρακονταετὴς, im N. T. nur Apg. 7, 23. 13, 18 beide Male in Verbindung mit χρόνος; χειροποίητος 7, 48. 17, 24 gleichfalls in derselben Verbindung: ὁ θεὸς οὐκ ἐν χειροποιήτοις (17, 24 χειρ. ναοῖς) κατοικεῖ. Noch weit grösser ist aber die Zahl der Zeitwörter, deren Gebrauch in den verschiedenen Theilen der Apostelgeschichte ihren einheitlichen Sprachcharakter beurkundet; m. vgl. die Wörter: ἅλλεσθαι, ἀνάγειν (Apg. 17mal, Ev. Luk. 4mal, sonst im N. T. 3mal), ἀναιρεῖν, ἀνακρίνειν, ἀναλαμβάνειν, das intransitive ἀναστρέφειν, ἀνατρέφειν, das transitive ἀνιστάναι, ἀποδέχεσθαι, ἀποφθέγγεσθαι, ἀπωθεῖσθαι, das häufige ἀτενίζειν, αὐξάνειν, ἀφιστάναι, βοᾷν, das im Evangelium und in der Apostelgeschichte beliebte δεῖ, *oportet*; διαλέγεσθαι (c. 17 — 24 17mal, sonst im N. T. noch 3mal), διανοίγειν (nur noch im Ev. L. und bei Markus), διαμαρτύρεσθαι und διατρίβειν (jedes 9mal, beide sonst selten), διαπονεῖσθαι, διαπορεῖν, διαπρίεσθαι, διασπείρειν (immer im Aor. pass. — σπαρῆναι), vier Wörter, die sich nur in der Apostelgeschichte, διαπορεῖν auch Ev. L., finden, διέρχεσθαι, (Ev. 11mal, Apg. 21mal, sonst noch 11mal); διελθεῖν ἕως (nur L. 2, 15. Apg. 9, 38. 11, 19), δοκεῖν [1]), εἰσάγειν und ἐξάγειν, εἰσιέναι, ἐκτίθεσθαι, ἐξαιρεῖν, ἐξαποστέλλειν, ἐξηγεῖσθαι, ἐπιλαμβάνεσθαι,

[1]) Das unpersönliche δοκεῖ τινὶ findet sich im N. T. Ev. L. 2mal, Apg. 5mal, sonst noch 6mal bei Matth. und Joh., bei beiden nur in der Frage τί σοι δοκεῖ.

ἐπικαλεῖσθαι (in der Bedeutung: nennen 9mal, in der Bedeutung anrufen 8mal in der Apg.; im übrigen N. T. zusammen 10mal), εὐαγγελίζεσθαι, ἐφιστάναι (Ev. 7mal. Apg. 11mal, sonst nur noch 2mal), ἔχειν in der Bedeutung sich befinden (Ev. 2mal, Apg. 7mal) κακοῦν, καταγγέλλειν und παραγγέλλειν, κατάγειν, καταλαμβάνεσθαι im Medium, κατανοεῖν, κατέρχεσθαι (Apg. 13mal, Ev. L. 2mal, sonst nur noch einmal bei Jakobus), κελεύειν (18mal), λατρεύειν, μαρτυρεῖσθαι in der Bedeutung: ein gutes Zeugniss haben, μεγαλύνειν, μένειν, in der Bedeutung: wohnen (Credner Nr. 50), μετακαλεῖσθαι und μεταπέμπεσθαι, μεταλαμβάνειν, besonders μ. τροφῆς, νομίζειν, ὁρίζειν, παραγίνεσθαι (Apg. 21mal, Ev. L. 8mal, sonst im Ganzen 8—9mal), παύεσθαι, προςέχειν, προχειρίζεσθαι, das häufige πείθειν und πείθεσθαι (dagegen nie πεποιθέναι), σέβεσθαι (c. 13—19 8mal), στερεοῦν, συγκαλεῖν, συγχέειν oder — ύνειν (nur hier, 6mal, σύγχυσις 19, 29), συμβάλλειν, συμπαραλαμβάνειν, συναρπάζειν, σύρειν, ὑπάρχειν (Ev. 7mal, Apg. 24mal, sonst im N. T. noch 15mal), ὑποστρέφειν, (11mal, Ev. L. 22mal, im übrigen N. T. 3mal). Besonders beachtenswerth ist die Vorliebe unsers Verfassers für die mit Präpositionen zusammengesetzten Zeitwörter, welche der Mehrzahl der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller weit weniger geläufig sind, als der klassischen Gräcität; so kennt er ausser den bereits angeführten — um nicht alle aufzuzählen — folgende Composita mit ἀνά: ἀναβαίνειν, ἀναβάλλεσθαι, — βλέπειν, — γινώσκειν, — γνωρίζειν, — δεικνύναι, — δέχεσθαι, — διδόναι, — ζητεῖν, — θεωρεῖν, καθίζειν, — κάμπτειν, — πείθειν, — σκευάζειν, — σπᾶν, — σταλοῦν, — στρέφειν, — τίθεσθαι, — τρέφειν, — φαίνεσθαι, — χωρεῖν, ἀνετάζειν, ἀνευρίσκειν, ἀνέχεσθαι, ἀνιέναι, ἀνιστάναι, ἀνοικοδομεῖν, ἀνορθοῦν; mit διά: διαβαίνειν, διαγγέλλειν, διαγίνεσθαι, — γινώσκειν, — δέχεσθαι, — διδόναι, — κατελέγχεσθαι, διακούειν, διακρίνειν, — λύειν, — μάχεσθαι, — μερίζειν, — νέμειν, διανύειν, διαπερᾶν, — πλέειν, — πορεύεσθαι, — σκορπίζειν, — σπᾶν, — στέλλεσθαι, — στρέφειν, σώζειν, — τάσσειν, — τελεῖν, — τηρεῖν, — τίθεσθαι, — φέρειν, — φεύγειν, — χειρίζεσθαι, — χλευάζειν, διενθυμεῖσθαι, διερμηνεύειν, διερωτᾶν, διηγεῖσθαι, διϊστάναι, διϊσχυρίζεσθαι, διοδεύειν. Weiter vergleiche man die Composita mit ἐπὶ, σὺν u. s. w., überhaupt die zusammengesetzten Zeitwörter in der Concordanz. Ist auch nur ein Theil dieser Wörter der Apostelgeschichte eigenthümlich, ein anderer Theil nur an Einer oder an wenigen Stellen derselben

zu finden, so beweist doch das häufige Vorkommen solcher Composita in allen Theilen der Schrift die gleiche Richtung des Ausdrucks. — Manches Eigenthümliche hat ferner der Gebrauch der Adverbia, Präpositionen und Partikeln. Die Apostelgeschichte, in geringerem Maasse das dritte Evangelium, liebt die von *πᾶς* abgeleiteten Adverbien: *πανταχοῦ* (*ῇ*), *πάντῃ*, *πάντως*, *διαπαντὸς*, vergl. auch *πανοικὶ* 16, 34; die Adverbien, welche eine Reihenfolge bezeichnen, *ἑξῆς* und *καθεξῆς*, beide nur bei Lukas; das sonst seltene *κἀκεῖ* und *κἀκεῖθεν*, welche in der Apg., jenes 5-, dieses 9mal vorkommen; *ἐνθάδε*, ausser 2 Stellen im Ev. Joh. nur in Einer des Ev. L. und fünf der Apg.; *ἄχρι*, bei Matth. 1mal, bei Mark. u. Joh. nie, Ev. L. 4mal, Apg. 16mal, besonders in der Verbindung: *ἄχρι ἧς ἡμέρας* (Apg. 1, 2. Ev. 1, 20. 17, 27) oder *ἄ. τῆς ἡμ. ταύτης* (A. 2, 29. 23, 1. 26, 22); die Adverbia, welche den Begriff des Plötzlichen ausdrücken: *ἄφνω*, *ἐξαυτῆς*, *ἐξαίφνης*, *παραχρῆμα* (die zwei ersten fehlen im Ev., dagegen steht *ἐξ*. ausser den vier Stellen in Ev. L. und Apg. nur Mark. 13, 36, *παραχρ*. ausser 10 Stellen des Ev. L. und 6 der Apg. nur 2mal bei Matth.) die Präpositionen *σὺν* und *ἐνώπιον*, von denen jene Ev. L. 24mal, Apg. 50mal, sonst, ausser paulinischen Briefen, im N. T. selten vorkommt, diese Ev. L. 20mal, Apg. 12mal, dagegen bei Matth. und Mark. nie, Ev. Joh. einmal steht; die Zusammensetzungen *ἐν τάχει* L. 18, 8. Apg. 12, 7. 22, 18. 25, 4), *ἐν ὀλίγῳ* (Apg. 26, 28 f.), *ἐν μέσῳ* (Ev. 8mal, Apg. 5mal, seltener *ἐκ μέσου*), *ἐπ᾽ ἀληθείας* (Ev. L. 3mal, Apg. 2mal, sonst noch 2mal bei Markus; dagegen fehlt dem Lukas das sonst übliche *ἐν ἀληθείᾳ*); *ὃν τρόπον* (Apg. 1, 11. 7, 28. L. 13, 34, sonst noch 2mal) und *καθ᾽ ὃν τρόπον* (nur Apg. 15, 11. 27, 25); *κατὰ πρόσωπον*, im N. T. nur L. 2, 31. Apg. 3, 13. 25, 16. 1 Kor. 10, 1. 7. Gal. 2, 11. Evangelium und Apostelgeschichte haben allein im N. T., jenes zwei-, diese viermal, die Partikel *καθότι*, neben dem auch sonst häufigen *καθὼς* und *ὡς* setzen sie oft (Ev. 9mal, Apg. 8mal), das sonst seltenere *ὡσεί*. Die Apostelgeschichte allein, ausser Röm. 15, 6, kennt das Wort *ὁμοθυμαδὸν*, welches auch ausser dem N. T. nicht sehr gebräuchlich fast in allen ihren Theilen, im Ganzen 10mal, vorkommt; sie allein bedient sich neben dem häufigen *νῦν* auch der Zusammensetzung *τανῦν*, wogegen ihr, wie dem Evangelium, das bei Matth. und Joh. häufige *ἄρτι* gänzlich fehlt; sie liebt die Partikelverbindungen *μὲν οὖν* und *μὲν γὰρ*, von denen namentlich die

erste in ihr äusserst häufig ist (s. **Bruder** u. d. W. *μὲν*), und das anakoluthische *μὲν* ohne folgendes *δὲ*, s. 1, 1. 18. 2, 41. 3, 13. 21. 4, 16. 5, 41. 13, 4. 17, 30. 23, 22. 26, 4. 9. 27, 21. 28, 22. Sie allein endlich bedient sich, und zwar gleichmässig in allen ihren Theilen, der Verbindungspartikel *τε* in demselben Umfang, wie die klassische Gräcität: während diese Partikel in sämmtlichen übrigen Schriften des N. T. nur 53mal vorkommt (darunter 21mal im Ebräer- und 15mal im Römerbrief), so hat die Apostelgeschichte allein dieselbe nicht weniger, als 140—150mal (die Lesart ist nicht immer sicher). Ein im N. T. so alleinstehender und zugleich so ausgeprägter Sprachgebrauch lässt sich kaum anders, als aus der Einheit des Verfassers, erklären [1]).

Hiezu kommen manche Eigenthümlichkeiten der Wortformen, der Wortverbindung, der Construction und Phraseologie. So bedient sich die Apg. nebst dem Lukasevangelium ungleich häufiger der Namensform *Ἱερουσαλὴμ*, als der sonst in den Evangelien gebräuchlichen *Ἱεροσόλυμα*; so gebrauchen beide als Part. Perf. von *ἵστημι* und den mit *ἵστημι* zusammengesetzten Zeitwörtern immer die abgekürzte Form *ἑστὼς*, nie *ἑστηκὼς* (s. **Bruder** u. d. W. **Credner** S. 140, Nr. 45); so kommt der Infinitiv des Futurums *ἔσεσθαι* im N. T. nur Apg. 11, 28. 23, 30. 24, 15. (25.) 27, 10 vor, und zwar immer in der Verbindung: *μέλλειν ἔσεσθαι*; so lieben beide den im N. T. sonst seltenen Optativ [2]), beide die Umschreibung des Substantivs durch das Neutrum eines Particips, wie *τὸ εἰωθὸς*, Apg. 17, 2. L. 4, 2. vgl. 2, 27, *τὸ γεγονὸς* Apg. 4, 21. 5, 7. 13, 12. L. 8, 34. 35. 56, *τὸ συμβεβηκὸς* Apg. 3, 10. L. 24, 14, *τὰ κατεστραμμένα*, Apg. 20, 30, *τὸ διατεταγμένον* Apg. 23, 31, *τὸ ὡρισμένον* L. 22, 22, *τὸ γεννώμενον* L. 1, 35, beide, besonders die Apg. (2, 3. 6. 17, 27. 20, 31. 21, 19. 26 vergl. Ev. 4, 40. 16, 5.) haben das sonst ziemlich seltene *εἷς ἕκαστος* (es steht noch Matth. 26, 22,

1) Ein reicheres Verzeichniss von Wörtern, die den beiden lukanischen Schriften gemeinsam sind, giebt jetzt **Lekebusch**, die Composition u. Entstehung d. Apg. (Gotha 1854) S. 37—74, der aber nur die verschiedenen Fälle des Wortgebrauchs, namentlich aber die beweisenden und die nichtbeweisenden Beispiele sorgfältiger hätte unterscheiden sollen. Wir beschränken uns absichtlich auf die obigen Belege.

2) **De Wette** Einl. in's N. T. §. 115, a, Anm. b.

nicht ganz sicher, 1 Kor. 12, 18. Eph. 4, 7. 16. Kol. 4, 6. 1 Thess. 2, 11. 2 Thess. 1, 11); beide gebrauchen, mit dem Philipper- und Kolosserbrief allein unter den neutestamentlichen Schriften, die Umschreibung *τὰ περί τινος* (*Ἰησοῦ*, *ἐμοῦ* u. s. w.) Ev. 22, 3. 7. 24, 19. 27. Apg. 1, 3. 8, 12. 18, 25. 19, 8. 23, 11. 15. 24, 10. 22. 28, 15. 23. 31, und mit Markus die Umschreibung *οἱ περί τινα*, L. 22, 49. Apg. 13, 13. 28, 7, beide bedienen sich nicht selten des fragenden *τίς ἂν*, (Ev. 1, 62. 6, 11. 9, 46. Apg. 5, 24. 10, 17. 17, 18. 20. 21, 33), die Apg. wiederholt (17, 18. 20) in der Formel *τί ἂν θέλοι εἶναι*, oder *λέγειν*, welche ohne *ἂν* (nach Andern mit *ἂν*) auch 2, 12 steht; beide, besonders die Apg., haben die Attraktion des Relativs am Häufigsten unter den neutestamentlichen Schriften [1]) die Apg. auch mehrfach die Beziehung des Relativ *ὅ* auf einen ganzen Satz (2, 32. 3, 15. 11, 30. 24, 18. 26, 10. 12); beide führen Fragesätze mit dem Artikel *τὸ* ein: Ev. 1, 62. 19, 48. 9, 46. 22, 2. 4. 23. 24. Apg. 4, 21. 22, 30 (sonst nur Röm. 8, 26); beide lieben das freilich auch sonst nicht seltene *τοῦ*, *διὰ τὸ*, *μετὰ τὸ*, *πρὸ τοῦ* u. dgl. vor Infinitiven (Gersdorf 208 f. 217. 243 f.); beide setzen nach *νομίζειν* den sonst nach diesem Wort im N. T. seltenen Accusativ mit dem Infinitiv (Gersdorf 265); beide fügen häufig einem Zeitwort, welches ein Particip bei sich hat, eine zweite Bestimmung gleichfalls im Particip bei, ohne sie mit der ersten durch *καὶ* zu verbinden (Ev. 4, 20. Apg. 12, 4. 25; viele weitere Belege bei Gersdorf S. 258 f.); beide setzen häufig durch *constructio ad sensum* den Plural des Zeitworts in Beziehung auf ein vorangehendes *πλῆθος* und ähnliche Wörter (a. a. O. S. 188 f.); beide gebrauchen vielfach das steigernde *δὲ καὶ*, welches sich im Ev. 29mal, Apg. 9mal findet (s. Bruder u. d. W. *δὲ*), beide sagen gerne *καὶ αὐτὸς* (Apg. 8, 13. 21, 24. 22, 20. 24, 16. 25, 22, Ev. sehr oft), *καὶ αὐτοὶ* (Apg. 2, 22. 15, 32. 27, 26. Ev. oft), *καὶ αὐτοὺς* (Apg. 15, 27), *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* (Apg. 16, 18. 22, 13, im Ev., wie überhaupt das *αὐτὸς ὁ*, häufig; s. Bruder S. 116), *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* oder *κατὰ τὸ αὐτό* (Apg. 1, 15. 2, 1. 44. 3, 1. 4, 26. 14, 1. Ev. 17, 35 vgl. 6, 23. 26). Beide lieben die Umschreibung mit *πρόσωπον* und *χεὶρ* [2]), beide, besonders die Apg., die

[1]) Belege bei Gersdorf 241. Bruder S. 619 f. Lekebusch S. 75 f.

[2]) *Πρὸ προσώπου* steht Ev. 4mal, Apg. 1mal, *ἀπὸ προς.* Apg. 3mal, *κατὰ*

mit ἡμέρα, in den Ausdrücken: καθ' ἡμέραν, πᾶσαν ἡμέραν, μετὰ ταύτας τὰς ἡμέρας, ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις (wofür sonst immer: ἐν ἐκείναις τ. ἡμ. bei Joh. ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμ.), s. Brüder u. d. W. ἡμέρα; nur die Apg. hat ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης (2, 29. 26, 22) oder ἄ. ταύτ. τ. ἡμ. (23, 1); nur sie, im Ganzen 5mal, τῇ ἐπιούσῃ, nur die Apg. (20, 15. 21, 26 (vgl. 13, 44 τῷ ἐχομένῳ σαββάτῳ) und das Ev. L. (13, 33) τῇ ἐχομένῃ. Die Zeitwörter εἰπεῖν und λαλεῖν werden in den beiden Schriften des Lukas, φάναι in der Apg., gewöhnlich mit πρὸς construirt (εἰπεῖν πρός τινα), was im übrigen N. T. selten ist, weniger oft mit dem sonst gewöhnlichen Dativ der angeredeten Person; auch bei ἀποκρίνεσθαι, ἀπαγγέλλειν, λέγειν, διαλέγεσθαι, συζητεῖν steht diese Präposition, die Lukas überhaupt liebt [1]), τίθεσθαι in der Bedeutung: irgend wohin legen, construirt er bald, wie das übrige N. T., mit ἐν (ἐν φυλακῇ τιθ. u. dgl.), bald mit εἰς, jenes Ev. 1, 66. Apg. 5, 4. 18. 25. 19, 21, dieses Ev. 9, 44. Apg. 4, 3. 12, 4; die Apg. hat überhaupt τίθεσθαι ziemlich oft. Zu Füssen Jemandes heisst Apg. 4, 35. 37. 5, 2. 10. 7, 58. 22, 3. Ev. 7, 38. 8, 35. 41. 10, 39. 17, 16 παρὰ τοὺς πόδας im übrigen N. T. ausser Matth. 15, 30 immer πρὸς τ. π. u. ähnl.; zu den Füssen Jemandes sitzen (um von ihm zu lernen) sagt nur Lukas Ev. 8, 35. 10, 39. Apg. 22, 3. Für die Anrede bedient sich die Apg. äusserst häufig des ἄνδρες, zweimal (7, 2. 22, 1) gleichmässig in der Formel: ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες; die Erwähnung eines Namens führt sie, wie das Ev., gerne durch ein ὀνόματι ein (sie hat diess in allen ihren Theilen, zusammen 22mal), oder fügt sie zu dem Namen ein καλούμενος (12mal, Ev. 9mal), oder ἐπικαλούμενος, ἐπικληθεὶς, ὃς ἐπικαλεῖται, ὃς ἐπεκλήθη (Apg. 8mal). Statt des einfachen Αἴγυπτος u. s. f. heisst es 7, 4. 29. 36. 40. 13, 17. 19 γῆ Αἴγυπτος, γῆ Αἰγύπτου, γῆ Μαδιάμ, γῆ Χαλδαίων, statt des einfachen ἄζυμα, das sonst im N. T. steht, 12, 3. 20, 6 αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων. Die Be-

πρός. Ev. und Apg. je 1mal, ἐκ χειρὸς Ev. 2mal, Apg. 2mal, διὰ χειρὸς oder δ. χειρῶν Apg. 7mal, (vgl. namentlich 11, 30: ἀποστείλαντες διὰ χειρὸς Βαρνάβα u. s. w. mit 15, 23. γράψαντες διὰ χ. αὐτῶν), ἐν χειρὶ Apg. 1mal, εἰς χεῖρας Ev. 3mal, Apg. 2mal; mit Ev. 9, 44. 24, 7, vgl. Apg. 21, 11. 28, 17 auch wegen des gleichförmigen παραδιδόναι εἰς χεῖρας.

[1]) Gersdorf 180 f. 186. Credner S. 138. Nr. 38 f. Auch λαλεῖν περί τινος ist vorzugsweise lukanisch, Gersdorf 186.

völkerung einer Stadt oder eines Landes wird ganz stehend durch οἱ κατοικοῦντες eingeführt (m. s. d. W.); dabei ist es der Apg. eigen, dass sie gewöhnlich nicht sagt, οἱ κατ. ἐν Ἀσίᾳ u. s. f., sondern οἱ κατ. τὴν Ἀσίαν, τὴν Ἔφεσον u. s. w. Ein todeswürdiges Verbrechen heisst 13, 28. 28, 18 αἰτία θανάτου, 23, 29. 25, 11. 25. 26, 31, wie L. 23, 15, vgl. 12, 48, ἄξιον θανάτου, statt αἰτία setzt Apg. 19, 40, wie Ev. 23, 4. 14. 22, αἴτιον, das im übrigen N. T. nicht vorkommt. Jemand angreifen wird Apg. 4mal, Ev. 2mal durch ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας (sonst noch Matth. 26, 50. Mark. 14, 46. Joh. 7, 30. 44. in anderer Bedeutung steht ἐπιβ. τὴν χ. auch L. 9, 62) ausgedrückt. Sich für etwas Bedeutendes (für einen Propheten) ausgeben, heisst 5, 36. 8, 9. λέγειν εἶναί τινα ἑαυτὸν oder εἶναι τ. ἑ. μέγαν. Das Christenthum bezeichnet die Apg. allein 9, 2. 19, 9. 23. 24, 22 durch ἡ ὁδὸς ohne weiteren Beisatz. Die Apg. bedient sich häufig (9, 35. 11, 21. 14, 15. 15, 19. 26, 20 vergl. V. 18) der sonst seltenern Formel ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν (κύριον); ebenso Ev. 1, 16. Das Binden eines Gefangenen beschreibt die Apg. 12, 6. 21, 33 gleichmässig durch ἁλύσεσι δυσὶ δέειν; sonst hat nur noch L. 8, 29 ἁλύσεσι δεσμεῖν und Markus in der Parallelstelle 5, 3 f. ἁλ. δέειν. Vom Tod Christi heisst es 5, 3. 10, 39 gleichlautend: κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου, vom Lebensende des Täufers Johannes und des Paulus 13, 25. 20, 24: πληροῦν τὸν δρόμον und τελειοῦν τὸν δρόμον. Der Begriff der Gesammtheit wird durch μικρῷ τε καὶ μεγάλῳ (26, 22), ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου (8, 10) umschrieben. Apg. und Ev. gebrauchen sehr häufig Ausdrücke, die eine Fülle anzeigen, wie πλῆθος, ἅπαν τὸ πλῆθος, πολὺ πλῆθος, πλήρης, πληροῦν, πληθύνειν, πλησθῆναι (Credner S. 141); das Wort πλῆθος, im übrigen N. T. nur 7mal, steht Ev. 8mal, Apg. 17mal, πλησθῆναι, wofür wir sonst, ausser Matth. 22, 10, immer πληρωθῆναι finden, Ev. 12mal, Apg. 9mal. Der Verfasser liebt in beiden Schriften Redensarten, die mit καρδία zusammengesetzt sind (Credner Nr. 6); τίθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ oder εἰς τ. κ. (Ev. 1, 66. 2, 14. 5, 4) ist ihm eigenthümlich; ebenso τίθεσθαι εἰς τήρησιν (ἐν τηρ., εἰς φυλακὴν) Apg. 4, 3. 5, 18. 25. 12, 4. Er sagt ἀπειλῇ ἀπειλεῖσθαι, παραγγελίᾳ παραγγέλλειν (4, 17. 5, 28. 23, 14. Ev. 22, 15. Gersdorf S. 199) βάπτισμα βαπτίζειν (Ev. 12, 50. Apg. 19, 4) u. s. f.; er schildert gerne heftige Affekte oder Aeusserungen von Affekten, und bedient sich hiezu mit Vorliebe des Prädikats μέγας; vgl.

φόβος μέγας, χαρὰ μεγάλη, φωνὴ oder κραυγὴ μεγάλη u. s. f. (Credner Nr. 57); das Eintreten ausserordentlicher Zustände bezeichnet er durch ἐπιπίπτειν (10, 10. 13, 11. 19, 17. Ev. 1, 12), namentlich gebraucht er dieses Wort für die plötzliche Einwirkung des Geistes 8, 16. 10, 44. 11, 15, sonst sagt Apg. (5mal) und Evang. (3mal c. 1) noch πλησθῆναι πνεύματος ἁγ., erstere auch λαμβάνειν τὸ πν. (1, 8. 2, 38. 8, 15. 17. 19. 10, 47. 19, 2, sonst nur bei Paulus in den Briefen an die Römer, Korinthier und Galater, und bei Johannes im Ev. und 1 Joh. 2, 27). Die Apg., wie das Ev., umschreibt das Verbum finitum häufig durch ἦν oder ἦσαν mit dem Particip (Credner S. 139, Nr. 41.); beide Schriften bedienen sich zur Ausmalung der Rede des Worts πορεύεσθαι, das überhaupt Ev. 50mal, Apg. 38mal vorkommt, z. B. Apg. 5, 20. 9, 11. 15. Ev. 10, 37. 13, 31 u. ö.; zu demselben Behufe wird dem Verbum finitum vielfach ein Particip beigefügt, welches die Stellung oder Geberde des Redenden oder Handelnden ausdrückt, wie ἀναστὰς, ἐπιστὰς, σταθεὶς, ἑστὼς, ἐπιστρέψας, καθίσας, πεσὼν (Belege b. Credner Nr. 40); besondere Erwähnung verdienen in dieser Beziehung die Formeln θεὶς τὰ γόνατα und κατασείσας τῇ χειρὶ (τὴν χ.), welche sich ganz gleichförmig, jene Apg. 7, 60. 9, 40. 20, 36. 21, 5. Ev. 22, 41, diese Apg. 12, 17. 13, 16. 19, 33. vgl. 21, 40, sonst aber nie finden; nur Mark. 15, 19 lesen wir: τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν. Die Phrase αἴρειν φωνὴν findet sich nur Ev. L. 17, 13. Apg. 4, 24, ἐπαίρειν τὴν φωνὴν nur Ev. 11, 27. Apg. 2, 14. 14, 11. 22, 22, wie diese Schriften überhaupt ἐπαίρειν ziemlich oft haben; ebenso finden wir φωνὴ γίγνεται L. 1, 44. 3, 22. 9, 35. 36. Apg. 2, 6. 7, 31. 10, 13. 15. 19, 34, sonst nur in der von Lukas (3, 22. vgl. 9, 35) abhängigen Stelle Mark. 1, 11. und Ev. Joh. 12, 30. Apok. 8, 5. 11, 15. 19. 16, 18; φόβος ἐγένετο steht nur L. 1, 65. Apg. 2, 43. 5, 5. 11, φόβος ἐπέπεσε nur L. 1, 12. Apg. 19, 17. vgl. Apok. 11, 11. Schliesslich ist noch der Formel ἐγένετο δὲ zu erwähnen. Diese in den lukanischen Schriften häufige Formel steht in der Apg. immer mit folgendem Infinitiv (m. s. c. 4, 5: ἐγένετο δὲ συναχθῆναι 9, 3. 32. 37. 43. 10, 25. 11, 26. 14, 1. 16, 16. 19, 1. 21, 1. 5. 22, 6. 17. 27, 44. 28, 8. 17); nur 5, 7 folgt das Verbum finitum mit καὶ (ἐγένετο δὲ ὡς ὡρῶν τριῶν διάστημα καὶ ἡ γυνὴ εἰςῆλθεν), wohl wegen des Beisatzes ὡς διάστημα; im Ev. ist die letztere Construction häufiger.

Demselben gehört auch die Verbindung des ἐγένετο mit einem ἐν τῷ (z. B. Luk. 14, 1: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν . . . καὶ αὐτοὶ ἦσαν u. s. w.) vorzugsweise an; doch finden wir sie auch Apg. 9, 3. 19, 1. 27, 17 (die andern Stellen bei Credner Nr. 1 gehören nicht hieher); ebenso theilt unsere Schrift mit dem Ev. überhaupt die Gewohnheit, die Begriffe „indem" und „dadurch dass" durch ein ἐν τῷ mit folgendem Infinitiv auszudrücken (2, 1. 8, 6. 9, 3. 11, 15. 19, 1. 3, 26. 4, 30), wie sie auch sonst sich des Artikels vor dem Infinitiv zu bedienen pflegt (Credner Nr. 14).

Auch das ist hier noch anzuführen, dass das A. T. in der Apg. immer nach den LXX citirt wird [1]); dass diess auch c. 2, 24 geschieht, wird unten noch gezeigt werden.

Schon diese zahlreichen, durch die ganze Apostelgeschichte und grossentheils auch durch das dritte Evangelium sich hindurchziehenden Eigenthümlichkeiten der Sprache und Darstellung stellen es ausser Zweifel, dass wir unsere Schrift als das Werk Eines Verfassers zu betrachten haben, der ihr ein besonderes stylistisches und schriftstellerisches Gepräge aufgedrückt hat. Dass dieser Verfasser dabei verschiedene Quellenschriften benützt hat, und dass von diesem Umstand manches Eigenthümliche in einzelnen Abschnitten herrührt, ist damit nicht ausgeschlossen, die Annahme dagegen ist mit diesem Ergebniss allerdings nicht zu vereinigen, dass er den Inhalt seiner Quellen nicht in freierer Weise reproducirt, sondern nur einzelne Theile der verschiedenen Schriften ziemlich ungeändert aneinandergeschoben habe [2]). Wäre der Verfasser ein so unselbständiger Compilator, so müssten die Spuren dieses Verfahrens nothwendig schon in einer durchgreifenden Ungleichförmigkeit der Sprache und Darstellung zum Vorschein kommen, und diese Ungleichförmigkeit müsste um so grösser sein, wenn seine Quellen, wie wir in diesem Fall anzunehmen kaum umhin könnten, sehr verschiedenen, nach Sprache und Denkweise weit von einander abstehenden Gebieten angehörten. Völlig unerklärlich wäre es dagegen, dass uns in allen Theilen der Schrift die gleichen Lieblingsausdrücke, die gleichen Wendungen, die gleichen lexikalischen und syntaktischen Eigenthümlichkeiten begegnen. Diese Erscheinung ist nur dann begreiflich, wenn der

1) Die Belege b. de Wette Einl. in's N. T. §. 115 a, Anm. c.

2) Schwanbeck über die Quellen der Schriften des Lukas S. 253.

Inhalt unserer Schrift von einer und derselben Person in seine jetzige Form gebracht, wenn sie, so wie sie uns vorliegt, von Einem Manne nicht blos gesammelt, sondern auch verfasst ist.

Dieses Ergebniss bestätigt sich uns, wenn wir von der stylistischen Form des Buchs auf seinen Inhalt sehen. Auch dieser zeigt durch die ganze Schrift eine Uebereinstimmung, wie wir sie uns nur aus der Einheit des Verfassers erklären können. Zwar finden sich in den Berichten über die Bekehrung des Paulus und die nächste Zeit nach diesem Ereigniss einige Abweichungen, die wir für die Beurtheilung ihres historischen Werthes erheblich genug fanden [1]. Wie wenig jedoch diese Differenzen zu dem Schluss auf einen verschiedenen Ursprung der betreffenden Erzählungen ein Recht geben, diess erhellt unwidersprechlich aus dem Umstand, dass zwischen den drei Berichten über die Bekehrung des Paulus, namentlich zwischen den beiden des 9ten und 22sten Kapitels eine grossentheils wörtliche Uebereinstimmung stattfindet [2]), die

1) M. s. unsere frühere Erörterung S. 191 ff. 207 ff.

2) c. 9.

1: προςελθὼν τῷ ἀρχιερεῖ.

2: ᾐτήσατο παρ᾽ αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγάς, ὅπως ἐάν τινας εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας, ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας δεδεμένους ἀγάγῃ εἰς Ἱερουσαλήμ.

3: ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίζειν τῇ Δαμασκῷ καὶ ἐξαίφνης περιήστραψεν αὐτόν φῶς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ.

4: καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσε φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ· Σαοὺλ, Σαοὺλ, τί με διώκεις;

5: εἶπε δέ· τίς εἶ κύριε; ὁ δὲ κύριος εἶπεν· ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις.

6: ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ εἴςελθε εἰς τὴν πόλιν καὶ λαληθήσεταί σοι τί σε δεῖ ποιεῖν.

c. 22.

4 f.: ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα.. δεσμεύων.. ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας, ὡς καὶ ὁ ἀρχιερεὺς μαρτυρεῖ μοι.. παρ᾽ ὧν καὶ ἐπιστολὰς δεξάμενος πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς εἰς Δαμασκὸν ἐπορευόμην, ἄξων καὶ τοὺς ἐκεῖσε ὄντας δεδεμένους εἰς Ἱερουσαλήμ.

6: ἐγένετο δέ μοι πορευομένῳ καὶ ἐγγίζοντι τῇ Δαμασκῷ.. ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιαστράψαι φῶς ἱκανὸν περὶ ἐμέ,

7: ἔπεσόν τε εἰς τὸ ἔδαφος καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι· Σαοὺλ, Σαοὺλ, τί με διώκεις;

8: ἐγὼ δὲ ἀπεκρίθην· τίς εἶ κύριε; εἶπέ τε πρός με· ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὃν σὺ διώκεις.

10: ὁ δὲ κύριος εἶπε πρός

c. 26.

14: ἤκουσα φωνὴν λαλοῦσαν πρός με.. Σαοὺλ, Σαοὺλ, τί με διώκεις; σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν.

15: ἐγὼ δὲ εἶπον· τίς εἶ κύριε; ὁ δὲ εἶπεν· ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς, ὃν σὺ διώκεις.

es unmöglich macht, sie von verschiedenen Verfassern abzuleiten. Wollte man auch annehmen, der eine von diesen Berichten sei unserem Verfasser bereits in einer älteren Schrift in derselben Gestalt vorgelegen, in der er ihn mittheilt, so müsste er diesen doch jedenfalls bei Abfassung der beiden andern vor Augen gehabt und in ihnen nachgeahmt haben; wenn daher die drei Berichte in einzelnen Zügen sich widersprechen, so kann doch in keinem Fall die Verschiedenheit der Quellen daran schuld sein. Ebendamit ist uns aber auch das Recht benommen, aus dem Verhältniss von c. 9, 29 f. zu c. 22, 17 ff. auf eine Verschiedenheit der Verfasser zu schliessen, denn wenn in der Bekehrungsgeschichte widersprechende Züge Aufnahme fanden, wiewohl der Verfasser bei dem zweiten seiner Berichte den ersten, und bei dem dritten den ersten und zweiten vor sich hatte, so kann ebensogut über die Reise nach Jerusalem von einem und demselben Verfasser Widersprechendes erzählt worden sein, zumal der Widerspruch hier weniger unmittelbar auf der Hand liegt, als dort. Noch weniger haben natürlich untergeordnete Widersprüche zwischen verschiedenen Stellen in dem Fall auf sich, wenn dieselben nicht unmittelbar in den Berichten selbst liegen, sondern erst durch zusammengesetztere Reflexionen daraus abgeleitet werden können. Derartige Widersprüche waren unvermeidlich, wenn sich der Berichterstatter überhaupt eine absichtliche oder unabsichtliche Veränderung des Thatbestands erlaubte, ohne doch die ganze geschichtliche Ueberlieferung mit voller Konsequenz nach einem unhistorischen Gesichtspunkt umzubilden. So mussten wir es allerdings widersprechend finden, dass c. 5 eine doppelte Befreiung der Apostel erzählt wird, erst die wunderbare, aber zwecklose, durch einen Engel, dann die menschlich natürliche, obwohl gleichfalls unwahrscheinliche, durch Gamaliel. Aber wir konnten daraus natürlich nicht das schliessen, dass der erste Theil dieser Erzählung einen andern Verfasser habe, als der zweite, sondern höchstens nur, dass hier ein älterer Bericht von einem Spätern benützt und weiter ausgeführt sein möge. Weiter zu gehen, sind wir auch dann nicht berechtigt, wenn unvereinbare Züge ähnlicher

με· ἀναστὰς πορεύου εἰς Δαμασκὸν κἀκεῖ λαληθήσεται περὶ πάντων ὧν τέτακταί σοι ποιῆσαι. 16: ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ στῆθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου.

Art nicht einem und demselben, sondern verschiedenen Abschnitten unserer Schrift angehören. So wenig es z. B. übereinstimmt, dass nach c. 2, 45. 4, 34 alle Häuserbesitzer unter den Christen in Jerusalem ihr Besitzthum verkauft haben sollen, während doch c. 12, 12 das Haus einer Maria, der Mutter des Markus, vorkommt, so folgt doch daraus nicht im Geringsten, dass der Verfasser diese Berichte nach Form und Inhalt unverändert aus früheren Schriften aufgenommen hat, sondern nur, dass er den Widerspruch derselben nicht bemerkte, oder nicht das Interesse hatte, ihn zu vermeiden; so wenig der Himmelfahrtsbericht unserer Schrift mit dem des Lukasevangeliums zu vereinigen ist, so können wir doch aus diesem Umstand weder auf eine Verschiedenheit der Verfasser, noch auf eine solche Abhängigkeit des Einen Verfassers von seinen Quellen schliessen, die ihn aus einem selbständigen Schriftsteller, wie Schwanbeck will, zum blossen Sammler machte, sondern was sich daraus ergiebt, ist nur, dass er nicht historische Genauigkeit und historischen Sinn genug besass, um Widersprüchen zu entgehen, die einem kritischeren Auge freilich hätten auffallen müssen. Nicht anders verhält es sich mit allen den Zügen, deren Unvereinbarkeit wir selbst in unsern zwei ersten Artikeln nachzuweisen veranlasst waren: die Thatsache, dass solche Züge vorkommen, müssen wir zugeben, aber die Schlüsse, welche darauf gebaut werden, bestreiten, da sich uns die Voraussetzung, als ob die Einheit des Verfassers jeden Widerspruch in seinen Berichten ausschliesse, thatsächlich widerlegt hat.

Vielmehr ist es gerade der Inhalt unserer Schrift und die wesentliche Uebereinstimmung aller ihrer Theile in Betreff dieses Inhalts, woraus die Einheit ihres Verfassers am Bestimmtesten hervorgeht. Es soll hier nicht wiederholt werden, was der vorige Abschnitt ausführlich gezeigt hat, dass sich durch das Ganze dieses Buchs Eine Grundidee, Ein die ganze Darstellung beherrschendes Grundinteresse hindurchzieht, dass schon seine ersten Kapitel, schon die Erzählungen von der Urgemeinde, durch dieses Interesse bestimmt sind, dass dasselbe in ihrem ganzen Verlauf, vom Anfang bis zu Ende, mit zunehmender Deutlichkeit hervortritt, dass nicht blos die Auswahl des Mitgetheilten und die Stellung der einzelnen Erzählungen (namentlich in dem Abschnitt c. 8—12) von ihm Zeugniss gibt, sondern auch die geschichtlichen Thatsachen selbst dieser Tendenz zuliebe verändert sind, dass die durchgängige Uebereinstimmung in den Reden des Paulus, des Stephanus, des

Petrus, selbst des Jakobus, der merkwürdige Parallelismus zwischen den Thaten und Schicksalen des Paulus auf der einen, des Petrus und der Urgemeinde auf der andern Seite, nur aus dieser Einheit des ursprünglichen Entwurfs zu erklären ist. Wenn unsere Untersuchung über den Zweck und Plan der Apostelgeschichte irgend Grund hat, so ist ebendamit die Einheit derselben ausser Zweifel gesetzt. Man beachte nur die hervorstechendsten Momente. Schon in der Eingangsscene unserer Schrift, 1, 8, wird nicht allein die universelle Bestimmung des Christenthums, dieser ihr dogmatischer Hauptgesichtspunkt, ausgesprochen, sondern auch die Stufenfolge, in der sie die Verwirklichung jener Bestimmung darstellen will, in kurzem Umriss verzeichnet. In der Erzählung des Pfingstwunders macht sich eben dieses Interesse durch die Beziehung der Glossolalie auf die Sprachen aller Völker höchst einflussreich geltend. Bei der Schilderung der Urgemeinde und ihrer Erlebnisse schwebt dem Erzähler die Rücksicht auf den Apostel Paulus schon so bestimmt vor, dass wir uns nur aus dieser Rücksicht die ungeschichtlichen Verfolgungen des vierten und fünften Kapitels zu erklären wussten. Stephanus ist unverkennbar als Vorgänger des Paulus behandelt, und namentlich die ausgearbeitete Rede, die ihm im Widerspruch mit dem tumultuarischen Charakter der übrigen Verhandlung in den Mund gelegt wird, ist allein aus diesem Gesichtspunkt vollständig zu begreifen. Welche nahe Beziehung auf die später berichtete Wirksamkeit des Heidenapostels die Vorgänge in Samarien und Cäsarea (c. 8. 10 f.) haben, und wie namentlich der durch und durch unhistorische Bericht über die Bekehrung des Cornelius eine ganz ausdrückliche Apologie der paulinischen Heidenmission ist, haben wir seiner Zeit nachgewiesen. Dass die Erzählung von der Bekehrung des Paulus, namentlich aber die ungeschichtlichen Behauptungen über die nächsten Jahre nach seiner Bekehrung, über sein erstes Zusammensein mit den Jerusalemiten, und seine zweite jerusalemische Reise (11, 17), nur die ersten Pinselstriche des Bildes sind, welches der letzte Theil der Apostelgeschichte von dem grossen Heidenapostel entwirft, dass dieser schon hier, seinen eigenen Erklärungen zuwider, in dem gleichen Freundschafts- und Abhängigkeitsverhältniss zu den Judenaposteln dargestellt ist, wie später, braucht hier kaum noch bemerkt zu werden. Ebenso ist gezeigt worden, wie die Darstellung des Apostels Paulus von c. 13 an nach einem bestimmten, theilweise unhistorischen, Gesichtspunkt entworfen, in

allen ihren wesentlichen Zügen sowohl mit sich selbst, als mit den Erzählungen des ersten Theils übereinstimmt, wie die paulinischen Wunder den petrinischen des ersten Theils gleichgebildet, wie die Leiden des Heidenapostels im Interesse derselben Parallele vermindert sind, wie er selbst in Lehre und Handlungsweise, dem geschichtlichen Thatbestande zuwider, völlig einstimmig mit den Judenaposteln erscheint, wie ihn c. 23, 1 ff. in demselben Verhältniss zu den jüdischen Parteien darstellt, wie c. 4, 1. 5, 34 ff. die Urapostel, wie der schon im Eingang unserer Schrift angelegte Plan derselben in der sorgfältig vorbereiteten Gründung der römischen Gemeinde durch Paulus sich abschliesst. Diese durch unsere ganze Schrift sich hindurchziehende Einheit ihres Plans und Zwecks ist der sicherste Beweis für die Einheit ihres Verfassers, und je klarer es ist, dass jener Zweck hier nicht durch einfache Zusammenstellung, sondern nur durch eine tiefgreifende Umbildung des geschichtlich Ueberlieferten erreicht wird, um so augenscheinlicher liegt auch am Tage, dass die Darstellung, welche ihm dient, das Werk Eines Mannes sein muss.

Es ist kaum nöthig, die Einheit unserer Schrift neben diesem Hauptbeweis auch noch durch die vielfachen Beziehungen darzuthun, welche zwischen einzelnen Stellen stattfinden. Doch müssen wir de Wette's Nachweisung dieses Punktes [1] als sehr begründet und verdienstlich anerkennen. Ganz offenbar ist zunächst die Zurückweisung von c. 11, 16 auf 1, 5, da sich der dort citirte Ausspruch Jesu: *Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, nur hier findet. Ebenso klar ist aber auch die Beziehung dieses Ausspruchs auf die Erzählung des zweiten Kapitels von der Geistesausgiessung. Dadurch ist vorerst bewiesen, dass die genannten drei Abschnitte, so wie sie vorliegen, nicht verschiedenen Verfassern angehören können, wenn ihnen auch ursprünglich verschiedene Quellen zu Grunde liegen sollten. Der gleiche Verfasser muss aber auch c. 8, 1 in seiner Erzählung gehabt haben; denn wenn es 11, 19 heisst: *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διῆλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας*, so ist hier die Rückbeziehung auf 8, 1 (*ἐγένετο δὲ . . διωγμὸς μέγας . . πάντες τε διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας*) ganz augenscheinlich; von einer Zerstreuung der Christen

[1]) Com. z. Apg. §. 2 a, Einl. in's N. T. §. 115 Anm. d.

in Jerusalem ist ja nur hier die Rede. Zwar meint Schwanbeck[1], der Referent c. 8, 1 könne beim Niederschreiben seiner Stelle noch nichts von c. 11, 19 gewusst haben, denn nach der erstern Stelle zerstreuen sich die Christen nach Judäa und Samaria, nach der zweiten gehen sie bis nach Phönicien u. s. w., aber es liegt doch am Tage, dass die letztere Angabe der ersteren nicht im Geringsten widerspricht, sondern sie vielmehr nur weiter fortsetzt: die Verfolgten, hiess es zuerst, flüchteten nach Judäa und Samaria, und nachdem nun c. 8, 4—11, 18 berichtet ist, was sich in Folge dieser Zerstreuung der Christen nach Judäa und Samaria in diesen beiden Ländern zutrug[2], so fährt c. 11, 19 fort: die Zerstreuten wanderten noch weiter (διῆλθον)[3] nach Phönicien u. s. f. So konnte sich der Verfasser gar nicht ausdrücken, wenn er nicht die früher erwähnte Zerstreuung voraussetzte. C. 11, 19 ist daher ganz sicher mit Rücksicht auf c. 8, 1 niedergeschrieben. Dass umgekehrt auch in c. 8, 1 eine Hinweisung auf c. 11, 19 liege, lässt sich freilich nicht behaupten, aber auch nicht verlangen, und nur ein Missverständniss der betreffenden Stellen ist es, welches Schwanbeck fragen lässt: wenn der Verf. bei c. 8, 1 schon wusste, dass sich die Christen theils nach Judäa, theils nach Antiochien zerstreut hatten, wesshalb fasst er denn nicht beides in seiner Darstellung zusammen? Die Meinung des Verfassers ist gar nicht, dass die Zerstreuten theils nach Judäa, theils nach Syrien u. s. f. giengen, sondern er lässt alle zunächst nach Judäa und Samarien, und einen Theil derselben (wie sich auch nach c. 11, 19 von selbst versteht) von hier aus nach Antiochien, Phönicien und Cypern gelangen. Noch weniger folgt aus 11, 22 für Schwanbeck's Annahme, denn der Widerspruch, dass hier eine Gemeinde in Jerusalem erwähnt, c. 8, 1 dagegen die Zerstreuung aller jerusalemitischen Christen mit Ausnahme der Apostel behauptet wird, liesse sich theils durch die Voraussetzung ent-

[1]) A. a. O. S. 52.

[2]) Warum dieses vorher eingeschoben ist, nämlich damit die erste Heidenbekehrung von Petrus erzählt werde, zeigt Schneckenburger Zw. d. Apg. 175 f.

[3]) Ueber den Sprachgebrauch von διέρχεσθαι, vgl. Röm. 5, 12 und die Ausleger zu dieser Stelle: das διέρχεσθαι, hindurchgehen, von einem gegebenen Anfang aus durch eine ganze Reihe weiter schreiten, setzt immer ein ἔρχεσθαι voraus. So auch in unserer Stelle: sie giengen von den Orten aus weiter, wohin sie nach c. 8, 1 zuerst gegangen waren.

fernen, dass sich inzwischen wieder ein Christenverein um die Apostel gesammelt habe, theils ist er aber nur eine Folge von der ungeschichtlichen Uebertreibung c. 8, 1, und kann insofern um nichts mehr für eine Verschiedenheit der Quellen beweisen, als andere Widersprüche, in welche sich unsere Schrift durch ungeschichtliche Angaben verwickelt.

Die Aehnlichkeit von c. 6, 8 mit 4, 33. 5, 12 wurde schon früher (S. 379) bemerkt. C. 9, 1 wird durch das ἔτι ausdrücklich auf c. 8, 1—3 verwiesen. Von dem Verhältniss der Berichte über die Bekehrung des Paulus war theils schon die Rede, theils wird es noch später zu berühren sein; ob bei c. 9, 15 gerade an das Verhör vor Agrippa c. 26 zu denken ist (de Wette) kann man bezweifeln. C. 10, 41. 13, 31 heissen die Apostel, wie 6, 22, μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως. C. 11, 25 ist die Beziehung auf 9, 30 augenscheinlich, denn woher wüssten wir sonst, dass Paulus im Tarsus zu finden war? c. 12, 24 treffen wir die gleiche Formel, wie 6, 7. Dass der Abschnitt 11, 19—30 und 12, 25 mit 13, 1 ff. zusammengehöre, wird auch Schwanbeck eingeräumt. Wir möchten dieses Zugeständniss auf 11, 19 — 26 beschränken, denn die Erzählung von der Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem, 11, 27—30. 12, 25 könnte unbeschadet des Zusammenhangs fehlen, dagegen setzt c. 13, 1 allerdings voraus, dass dem Leser das Dasein einer Christengemeinde in Antiochien schon bekannt ist, und da nun unsere Schrift hievon bis jetzt nur 11, 19 ff. gesprochen hat, so würden wir in c. 13 selbst dann eine Zurückweisung auf diese Stelle finden dürfen, wenn der Inhalt dieses Kapitels im Uebrigen einer eigenthümlichen Quelle entnommen sein sollte. Dass diess jedoch in keinem Fall von dem ganzen Inhalt desselben gelten könnte, erhellt aus dem früher (S. 301) nach Schneckenburger und Baur gegebenen Nachweis über die durchgängige Uebereinstimmung der paulinischen Rede V. 16—41 mit den Reden des Stephanus im siebenten und des Petrus im zweiten und dritten Kapitel. Diese Uebereinstimmung lässt sich unmöglich aus dem wirklichen geschichtlichen Sachverhalt, sondern nur daraus erklären, dass dem Verfasser bei der Composition der paulinischen Rede die früheren Reden noch im Gedächtniss lagen, und bliebe nun auch, so weit wir bis jetzt sind, noch immer der Fall denkbar, dass diese aus eigenthümlichen Quellen aufgenommen wären, so ergiebt sich doch schon jetzt für uns so viel, dass der Verfasser der Rede in c. 13.

von dem Verfasser unserer ganzen Schrift nicht zu trennen ist, denn nur dieser kann die Reden des Petrus und Stephanus bei seiner Arbeit vor sich gehabt haben. Dass auch die Rede auf dem Areopag in ihrer Anlage an die des Stephanus, und die des 22sten Kapitels an diese beiden erinnert, ist seiner Zeit (S. 260 ff.) bemerkt worden; auf das wörtliche Zusammentreffen von 17, 24 mit 7, 48 haben wir gleichfalls schon hingedeutet; ebenso überzeugten wir uns (S. 214) in Betreff der Erzählung 14, 8 ff., dass sich ihre ganz auffallende, bis auf die einzelsten Züge und den sprachlichen Ausdruck sich erstreckende Verwandtschaft mit der früheren 3, 2—8 nur aus einer Nachbildung der einen in der andern begreifen lässt. Von der Aeusserung des Petrus 15, 7—9 lässt sich schon wegen der wörtlichen Uebereinstimmung des 8ten Verses mit 10, 47 nicht bezweifeln, dass sie auf die Erzählung des 10ten und 11ten Kapitels von der Bekehrung des Cornelius ausdrücklich Rücksicht nimmt, und je bedeutender nun die Bedenken sind, denen die Geschichtlichkeit dieser Erzählung unterliegt, um so klarer ist auch, dass nicht etwa nur der Ausdruck durch diese Rücksicht bestimmt ist, dass vielmehr die Rede des Petrus nur denselben Urheber haben kann, wie die Erzählung von Cornelius. Diese Rede nun aber mit Schwanbeck (S. 53. 121 f. 265) von ihrer Umgebung zu trennen, und aus einer anderweitigen Quelle [1]) in den Bericht des 15ten Kapitels hereinkommen zu lassen, geht schlechterdings nicht; denn einmal bildet dieser Bericht ein eng zusammenhängendes Ganzes, und die gleich folgende Rede des Jakobus würde ohne die des Petrus allen Halt verlieren; sodann beruft sich Jakobus V. 14 ganz ausdrücklich auf die vorangehenden Worte des Petrus und auf die von ihm erwähnte Bekehrung des Cornelius; endlich ist es nach unsern früheren Untersuchungen ganz undenkbar, dass der Verfasser eine so sichtbar ungeschichtliche, rein aus der Tendenz unserer Schrift herausgesponnene Erzählung wesentlich in derselben Gestalt, die sie bei ihm hat, nicht blos in Einer, sondern sogar in zweien seiner Quellen vorausgesetzt gefunden hätte. Schwanbeck konnte diess wohl nur desshalb übersehen, weil er die Frage über die Quellen der Apostelgeschichte ohne alle vorgängige Untersuchung über die Glaubwürdigkeit und die Tendenz ihrer Erzählungen, rein aus der

[1]) Der von Schwanbeck vorausgesetzten Biographie des Petrus, worüber unten Näheres.

Sprache und dem schriftstellerischen Charakter der einzelnen Abschnitte zu beantworten unternahm; bei diesem Verfahren war es kaum zu vermeiden, dass seine ganze Untersuchung zu ihrem grössten Schaden von einer Menge grundloser Voraussetzungen ausgieng, mit deren kritischer Prüfung sie gerade anzufangen gehabt hätte. Auch die Rede des Jakobus enthält übrigens noch ausser V. 14 eine unverkennbare Reminiscenz an Früheres, denn wie Moses V. 21 *κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος* genannt wird, so heisst es 13, 27 in einer Rede des Paulus: *τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκομένας.*

Wie der Bericht des 15ten Kapitels auf Früheres zurückweist, so wird er selbst nicht blos in dem unmittelbar damit verbundenen Abschnitt 16, 1—4, sondern auch später noch in den Worten des Jakobus 21, 25 mit aller Bestimmtheit vorausgesetzt. Zeugt diese Rückbeziehung an und für sich schon für die Einheit des Verfassers von c. 15 und c. 21, so erhält dieses Zeugniss noch ein ungleich grösseres Gewicht, wenn wir, an unsern bisherigen Ergebnissen festhaltend, auf die Geschichtlichkeit des apostolischen Gebotes 15, 28 f. verzichten; wenn diese Darstellung des Apostelconvents nicht dem geschichtlichen Thatbestand, sondern nur dem Berichterstatter angehört, so kann natürlich auch die Berufung auf dieselbe keinem Anderen angehören.

C. 15, 36 verweist ausdrücklich auf c. 13 f.; ebenso wird die Beziehung von 15, 38 auf 13, 13 trotz Schwanbeck's halben Zweifeln (S. 54) fortwährend festzuhalten sein. Denn die Worte der ersteren Stelle über Markus: *Παῦλος δὲ ἠξίου τὸν ἀποστάντα ἀπ᾽ αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας . . . μὴ συμπαραλαβεῖν τοῦτον* wären dem Leser völlig unverständlich, wenn nicht c. 13, 13 vorangegangen wäre: *ἦλθον εἰς Πέργην τῆς Παμφυλίας. Ἰωάννης δὲ ἀποχωρήσας ἀπ᾽ αὐτῶν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱεροσόλυμα.*

Dass 18, 5 auf 17, 15 zurücksieht [1]), kann auch Schwanbeck nicht leugnen, aber diese Beziehung soll durch den Umstand wieder neutralisirt werden, dass 17, 15 f. eine sofortige Abreise des Silas und Timotheus auf die Aufforderung des Paulus hin

[1]) 17, 14—16: Paulus reist von Beröa ab, während Silas und Timotheus hier zurückbleiben. Von Athen aus lässt er diesen sagen *ἵνα ὡς τάχιστα ἔλθωσι πρὸς αὐτὸν*, während er in Athen auf sie wartet, trägt sich der Auftritt auf dem Areopag zu. 18, 1: *μετὰ ταῦτα χωρισθεὶς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον.* V. 5: *ὡς δὲ κατῆλθον ἀπὸ τῆς Μακεδονίας ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος* u. s. w.

voraussetze, wogegen es 18, 5 den Anschein gewinne, als hätte jenes Drängen zur Eile gar nicht stattgefunden. Diess ist aber nicht richtig; der ganze Anstoss liegt darin, dass 18, 1 bei der Abreise des Paulus von Athen nicht ausdrücklich bemerkt ist, sie sei vor der Ankunft des Silas und Timotheus erfolgt; was kann diess aber beweisen, zumal bei einem oft so flüchtigen Erzähler, wie unser Verfasser? [1])

Die Hinweisung von 19, 1 auf 18, 23 hat wegen der geringen Entfernung der beiden Stellen, und die von 21, 8 (*Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ ὄντος ἐκ τῶν ἑπτὰ*) auf 6, 5 (die Wahl der sieben Diakone, darunter Philippus) hat desshalb weniger zu bedeuten, weil ein so leichter Zusatz auch von einem sonst unselbständigen Sammler eingeschoben werden konnte, dagegen scheint die Berührung zwischen 21, 8 und 8, 40 von grösserer Beweiskraft. C. 8, 40 heisst es von Philippus, nach dem Vorfall mit dem Eunuchen: *Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας, ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισάρειαν.* Von da an wird Philippus nicht weiter erwähnt; erst 21, 8 treffen wir ihn wieder — in Cäsarea. Sollte nun wohl der, welcher 8, 40 niederschrieb, diese spätere Begegnung mit Philippus noch nicht im Sinne gehabt haben? Der in den Seestädten herumziehende Evangelist hat sich doch wohl erst später fest in Cäsarea niedergelassen [2]). Jedenfalls wäre es ein eigener Zufall, wenn die letzte und die vorletzte Erwähnung des Philippus in unserem Buche so genau an einander passten, ohne dass bei der einen auf die andere Rücksicht genommen wäre; und wenn uns nun später noch wahrscheinlich werden wird, dass c. 21, 8 einer älteren Quelle angehört, so müssen wir annehmen, dass der Gesammtverfasser der Apostelgeschichte diese Quelle schon kannte, als er 8, 40 niederschrieb.

C. 20, 4 bezieht sich auf 19, 29; 24, 18 auf 21, 26; 25, 21. 26, 32. 27, 24. 28, 19 auf 25, 11, dass 21, 29 auf 20, 4 zurückgesehen wird, ist sehr wahrscheinlich, und dass das theilweise wörtliche Zusammentreffen von 22, 20 mit 7, 58, 8, 1 [3]) nicht von einem blossen Zufall herkommt, liegt am Tage.

[1]) So ist z. B. 8, 13 auch nicht ausdrücklich bemerkt, dass Philippus nach Jerusalem zurückkehrte, und doch wird diess V. 26 vorausgesetzt.

[2]) Schneckenburger, Zweck d. Apg. 162.

[3]) 22, 20 erzählt Paulus aus Anlass der Christuserscheinung in Jerusalem von

Mag man nun annehmen, dass die Worte des Paulus im 22sten Kapitel durch die Stelle im 7ten und 8ten, oder umgekehrt mit Schleiermacher[1]) und Schwanbeck (S. 56), dass diese durch die Rede des Paulus bestimmt sei, jedenfalls findet hier eine Beziehung entlegener Abschnitte statt, welche nur vom Verfasser des Ganzen herrühren kann. Minder erheblich wäre die Anführung von 23, 6 in der Rede des Paulus 24, 21, wenn ihr nicht das Ergebniss unserer früheren Untersuchung über die Geschichtlichkeit der erstangeführten Aeusserung (S. 283 f.) einiges Gewicht gäbe, denn wenn eine Rede des Apostels auf eine ganz unwahrscheinliche Thatsache zurückweist, so kann diese Rede nur von einem solchen herstammen, welchem der Bericht über die angebliche Thatsache schon vorlag, und wenn nun diese nur in der Gesammttendenz unserer Schrift ihre Erklärung findet, so müssen wir auch jene auf den Gesammtverfasser zurückführen. Dass die letzte Reise des Paulus nach Jerusalem durch 19, 21. 20, 16, die römische durch 19, 21. 23, 11. 25, 10 f. 27, 24 vorbereitet wird, dass in der Aeusserung 20, 23 das später (21, 4. 10 ff.) Erzählte vorweggenommen ist, dass die Erklärung 20, 25 die Bekanntschaft des Verfassers mit dem Tode des Apostels verräth, ist früher (S. 267. 369 f. 271 f.) gezeigt worden.

Die Instanzen, welche Schwanbeck S. 57 ff. diesen Belegen gegenüberstellt, wollen nicht viel bedeuten. Es soll entweder eine Verschiedenheit der Referenten, oder eine Auslassung des Ueberarbeiters verrathen, dass Petrus nach seiner 12, 17 berichteten Flucht c. 15, 7 wieder in Jerusalem auftritt, ohne dass doch seiner Rückkehr ausdrücklich erwähnt wäre; dieser Umstand erklärt sich aber ebenso leicht aus einer einfachen Nachlässigkeit des Verfassers, oder aus einer Lücke in seinen Nachrichten über Petrus. Weiter soll es undenkbar sein, dass Derselbe, welcher 8, 1 alle Christen aus Jerusalem fliehen lässt, gleich darauf V. 2 in Jerusalem gottesfürchtiger Männer und V. 3 der von Saulus verfolgten Christen erwähnt hätte. Aber die Meinung dieser drei Verse wird wohl nicht die sein, dass das, was ein jeder von ihnen berichtet, chronologisch abgeschlossen gewesen

sich die Aeusserung: *ὅτε ἐξεχεῖτο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου καὶ αὐτὸς ἤμην ἐφεστὼς καὶ συνευδοκῶν καὶ φυλάσσων τὰ ἱμάτια τῶν ἀναιρούντων αὐτόν.* Vgl. 7, 58: *καὶ οἱ μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν παρὰ τοὺς πόδας .. Σαύλου.* 8, 1: *Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ.*

[1]) Einl. in's N. T. herausg. von Wolde S. 377.

wäre, ehe das im nächsten Erzählte anfieng, sondern V. 1 theilt das Allgemeine über die Christenverfolgung nach dem Tode des Stephanus mit, wozu V. 2 und 3 einiges Speciellere, allerdings nicht sehr geordnet, nachbringen. Die ἄνδρες εὐλαβεῖς des 2ten Verses sind übrigens nicht Christen, sondern Juden. Ferner wird behauptet (S. 58): im Anfang des 16ten Kapitels komme Paulus durch dieselben Gegenden, deren frühere Bereisung das 14te Kapitel erzähle; an beiden Stellen herrsche ziemliche Weitläufigkeit und doch würde Niemand aus dem 16ten Kapitel errathen, dass schon ein 14tes vorausgegangen war. Aus C. 16 allerdings nicht nothwendig, wiewohl auch hier V. 2. 4 der Christengemeinden in Pamphylien und Lykaonien erwähnt wird, um so bestimmter dagegen aus c. 15, 36: *μετὰ δέ τινας ἡμέρας εἶπε Παῦλος πρὸς Βαρνάβαν· ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πᾶσαν πόλιν, ἐν αἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυρίου.* Ein weiterer Anstoss ist es für Schwanbeck, dass Gamaliel 5, 34 als Schutzredner der Christen auftrete, dagegen 22, 3 als der Lehrer des Christenverfolgers Saulus; dieses beides, meint er, könne unmöglich derselbe Referent berichten. Auf diese Behauptung ist bereits geantwortet: wenn wir aus geschichtlichen Widersprüchen sofort auf Verschiedenheit der Erzähler schliessen dürften, so könnte die Apostelgeschichte zu einer hübschen Anzahl von Verfassern kommen; da aber auch ein und derselbe Verfasser solche Widersprüche begangen haben kann, und da er sie jedenfalls in allen den Fällen wirklich begangen hat, wo sie in der gleichen Erzählung, oder in zwei einander augenscheinlich voraussetzenden Erzählungen vorkommen, so können dieselben, für sich genommen, nicht das Geringste gegen die Identität des Verfassers beweisen. Im vorliegenden Fall liegt überdiess der Widerspruch gar nicht so unmittelbar zu Tage, dass er nothwendig bemerkt werden musste, denn Gamaliel ist c. 22, 3 nicht als Christenverfolger, sondern als der Mann der jüdischen Orthodoxie angeführt, gerade desshalb aber, weil er diess ist, kann er c. 5 mit diesem Erfolg auftreten. Da weiss unser Verfasser noch ganz andere Dinge zu ertragen. Welcher auffallende Widerspruch ist es nicht z B., dass dasselbe pharisäische Synedrium, welches 24, 1, und 25, 2 den Paulus auf den Tod verklagt, dieselbe Parthei, welche 23, 14. 25, 3 seine meuchlerische Ermordung theils gutheisst, theils anstiftet, unmittelbar zuvor, 23, 7 ff. den Sadducäern gegenüber für ihn auftritt! Und doch kann hier schon

wegen der Zurückweisung von 24, 21 auf 23, 6, und wegen des engen Zusammenhangs der ganzen Erzählung, unmöglich an eine Verschiedenheit der Berichterstatter gedacht werden, und auch Schwanbeck denkt nicht daran. Aber dem Verfasser der Apostelgeschichte macht dieser Widerspruch so wenig Bedenken, als er der Mehrzahl ihrer Ausleger bis auf den heutigen Tag Bedenken gemacht hat. Noch schwächer ist der Grund, welchen Schwanbeck S. 59 f. von der Behandlung der Namen Herodes und Agrippa im 12ten, 13ten und 25sten Kapitel hernimmt, wesshalb wir ihn hier übergehen; etwas mehr hat es auf sich, dass bei der Erwähnung des Markus 12, 25 die vollständige Umschreibung seines Namens Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα Μάρκον gebraucht ist, während doch erst 12, 12 Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου voraugieng; sollte sich aber auch hierin der Gebrauch einer neuen Quelle verrathen, so beweist dieser Umstand doch keinenfalls für einen neuen Verfasser; dass 15, 37, nach einer Unterbrechung von drei Kapiteln, der volle Name Ἰωάννην τὸν καλούμενον Μάρκον wieder eintritt, ist ganz unverfänglich, und ebenso wenig hat es zu bedeuten, dass statt desselben 15, 39 nur Markus, 13, 5. 13 dagegen nur Johannes steht. Auch in der Einführung des Agabus, der 21, 10 wie eine dem Leser noch ganz unbekannte Person auftritt, mag man das Anzeichen eines Berichts finden, welchem eine frühere Erwähnung dieses Propheten fremd war; dagegen macht unsere Untersuchung über c. 11, 27 ff. (S. 222) wahrscheinlich, dass Agabus und seine Prophezeiung in die ungeschichtliche Erzählung dieses kleinen Abschnitts nur aus c. 21 hereinkam, uud so wird durch das Verhältniss dieser beiden Stellen die Einheit unserer Schrift im Ganzen, trotz der wahrscheinlichen Benützung älterer Quellen, nur bestätigt.

Auch was Schleiermacher S. 350 ff. der Einleitung in's N. T. anführt, um die Zusammensetzung der Apg. aus einzelnen Erzählungen zu beweisen, die theilweise von einander nichts wissen, ist schwerlich stichhaltig. Er findet es unwahrscheinlich, dass Jemand, der eine zusammenhängende Geschichtschreibung geben wollte, die Bekehrung des Paulus dreimal, die Visionen des Petrus c. 10. 11 zweimal erzählt haben sollte. Aber noch unwahrscheinlicher ist doch gewiss, dass zwei von einander unabhängige Erzähler diese Fakta grossentheils wörtlich gleich berichtet hätten; rührt dagegen ihre stylistische Fassung erst vom Sammler her, so hat sie dieser nicht blos aus seinen Quellen abgeschrieben, sondern

er hat sie mit Absicht und Bewusstsein gleichgebildet; ebendamit fällt dann aber auch jeder Grund weg, ihre Wiederholung aus einer Mehrheit von Quellenschriften abzuleiten, was überdiess bei den Wiederholungen des 10ten und 11ten Kapitels, durch die Einheit der Erzählung verwehrt wird, denn wer in bestimmter Absicht drei Berichte über dasselbe Ereigniss aufnehmen und einander gleich machen konnte, der konnte ebensogut in derselben Absicht Einen Bericht zwei- oder dreimal wiederholen; wir haben daher nur zu fragen, was dieses für eine Absicht gewesen sein mag [1]). Dass auch die Widersprüche in der Bekehrungsgeschichte nichts für die Zerstücklungshypothese beweisen, ist bereits gezeigt worden. — Wenn weiter zwischen dem dritten Kapitel und dem Schluss des zweiten der rechte Zusammenhang vermisst wird (S. 352), so fragt es sich vor Allem, ob der Verfasser überhaupt auf den gleichen geschichtlichen Zusammenhang ausgeht, wie ein kunstgerechter Geschichtschreiber; und selbst wenn man im Anfang des dritten Kapitels die Spur einer Erzählung finden wollte, die mit dem Vorhergehenden ursprünglich nicht unmittelbar zusammenhieng, so würde doch lange nicht folgen, dass diese vom Verfasser ohne eigene Bearbeitung aufgenommen und eingerückt sei. Das Gleiche gilt gegen Schleiermacher's Bemerkung (S. 354), dass c. 19, 1 ff. der frühere Aufenthalt des Paulus in Ephesus ganz ignorirt werde; vielleicht haben wir uns aber diesen Umstand auch daraus zu erklären, dass erst der Verfasser aus der einmaligen Anwesenheit des Apostels in Ephesus durch Einschiebung der ungeschichtlichen Reise c. 18, 20 ff. eine zweimalige gemacht hat (s. o. S. 303). In diesem Fall könnte derselbe allerdings darauf hindeuten, dass erst mit c. 19 nach der freien Composition von c. 18, 18 ff. wieder eine Quellenbenützung beginne, aber dieser Quellenbericht wäre nicht unverarbeitet aufgenommen, sondern vielmehr durch die Worte διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ausdrücklich mit der Erzählung von der Reise nach Jerusalem in Verbindung gesetzt. Nicht anders verhält es sich ohne Zweifel mit dem Anfang von c. 13, wo es allerdings auffällt, dass Barnabas und Saulus, von denen kaum erst die Rede war, auf einmal wie ganz Unbekannte eingeführt werden. Es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass der Verfasser hier einem Bericht folgt, welcher von der Reise des Paulus und Barnabas

1) Hierüber s. o. S. 331 f.

c. 11, 27 ff. 12, 25 nichts enthielt. Nur darf man daraus nicht schliessen, er habe diese Reise aus einer andern Quelle aufgenommen, sondern sie ist seine eigene ungeschichtliche Fiktion (oben S. 222), die er mit ihrer Umgebung durchgängig harmonisch zu verbinden versäumt hat. — Dass c. 6, 1 ff. die Gütergemeinschaft nicht mehr voraussetzt, während doch ihr Aufhören nicht berichtet wird (S. 353), gehört unter die historischen Widersprüche, von denen schon früher die Rede war; dass aber auch die Schilderung 4, 32 ff. von der früheren, 2, 42 ff. nichts wisse, ist unrichtig; vielmehr können diese so gleichlautenden Schilderungen, unhistorisch, wie sie sind, nur von einem und demselben Verfasser herrühren. Ebenso unrichtig ist es Allem nach, dass die Missionsthätigkeit des Philippus 8, 4—40 erst später falle, als die Bekehrung des Cornelius; in unserer Schrift wenigstens bildet jene eine Vorstufe für diese; s. o. S. 380 f. Wenn endlich noch verlangt wird, es sollte schon c. 8, 1—4 der Verbreitung des Christenthums nach Phönicien und Syrien (11, 19) und der Gemeinden in Galiläa (9, 31) erwähnt sein (S. 356), und wenn Schleiermacher ebenso an der Nichterwähnung der früheren cyprischen Bekehrungen c. 13, 4. 15, 39 Anstoss nimmt, so muthet er unserem Verfasser eine schriftstellerische Genauigkeit zu, worauf dieser gar keinen Anspruch macht. Mag aber seine Schrift auch nicht in allen Einzelheiten ein in sich schlechthin einstimmiges Ganzes darstellen, so ist man doch darum noch lange nicht berechtigt, sie für ein blosses Aggregat unverarbeiteter Bruchstücke auszugeben.

Von grösserer Wichtigkeit wäre es für die vorliegende Untersuchung, wenn sich auch in der Sprache der einzelnen Abschnitte wesentliche Differenzen aufzeigen liessen; da wir aber auf diesen Punkt später noch genauer eingehen müssen, wird es erlaubt sein, hier auf diesen späteren Abschnitt zu verweisen. Vorerst berechtigen uns die oben angeführten positiven Beweise für die schriftstellerische Einheit unsers Buches, es nicht blos auf Einen Sammler, sondern auch auf Einen Verfasser zurückzuführen.

Ehe wir nun von hier aus zu der Frage über die Zeit, die Verhältnisse und die Person dieses Verfassers fortschreiten, wird es nützlich sein, erst einen Punkt zu untersuchen, von welchem die Entscheidung jener Frage grossentheils bedingt ist, ob nämlich die beiden dem Lukas beigelegten Schriften von Einem und dem-

selben Manne herrühren. Diese Erörterung ist daher das Nächste, mit dem wir uns beschäftigen.

2. Die Apostelgeschichte und das dritte Evangelium haben Einen Verfasser.

Die Apostelgeschichte bezeichnet sich selbst im Eingang als Fortsetzung des dritten Evangeliums. Da sich jedoch nicht darthun lässt, dass auch schon in diesem auf jene hingewiesen wird, so ist diese Aussage nicht unbedingt beweisend. Es liesse sich immerhin denken, dass ein Anderer die Geschichte der Apostel dem Verfasser des Evangeliums unterschoben hätte. Auch das Zeugniss der kirchlichen Ueberlieferung, welche durchaus nur den Lukas als Verfasser der beiden Schriften kennt, hat keine zwingende Beweiskraft. Denn da dieses Zeugniss in Betreff der Apostelgeschichte erst mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts beginnt, so wissen wir durchaus nicht, ob es sich auf wirkliche geschichtliche Nachrichten, oder nur auf die eigene Behauptung unserer Schrift gründet, ob wir daher nicht mit dieser in dem gleichen Fall sind, wie mit den Pastoralbriefen und anderen Schriften, welche sich gleichfalls, ohne irgend einen Widerspruch innerhalb der Kirche [1]), einem Verfasser beilegen, dem sie doch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht angehören. Dagegen wird allerdings im vorliegenden Fall die Einheit des Verfassers von beiden Schriften durch ihr inneres Verhältniss zu einem so hohen Grade der Wahrscheinlichkeit erhoben, dass wir sie als geschichtlich erwiesen zu betrachten alles Recht haben.

Eines der entscheidendsten Beweismittel liegt auch hier in der Sprache. Ich habe schon an einem andern Ort [2]) ein Verzeichniss von 134 Wörtern [3]) und Ausdrücken gegeben, die unter den neutestamentlichen Schriften ausschliesslich oder fast ausschliesslich in den Schriften des Lukas vorkommen. Ich habe ebenda-

[1]) Nur Häretiker verwarfen die Pastoralbriefe, aber auch die Apostelgeschichte fehlte im Kanon des Marcion.

[2]) Theol. Jahrb. 1843, 467 ff.

[3]) Durch ein Versehen sind in jenem Verzeichniss die Wörter *κοινωνὸς* und *κοίτη*, die nur im Evangelium, und *συνεφιστάναι*, das nur in der Apostelgeschichte vorkommt, unter die beiden gemeinsamen gestellt worden; dagegen wurde *ἀπαλλάσσεσθαι* übergangen, das ausser Ev. 12, 58. A. 19, 12 nur in einer unsichern Stelle Ebr. 2, 15 vorkommt.

selbst 139 andere Wörter zusammengestellt, die sich durch ihren verhältnissmässig häufigen Gebrauch in den beiden Schriften theils als Lieblingsausdrücke des Verfassers, theils wenigstens als ein vorzugsweiser Bestandtheil seines Wörtervorraths verrathen. Vieles von dem, was beiden Schriften in dieser Beziehung gemein ist, musste auch schon oben, unter den lexikalischen Beweisen für die Einheit der Apostelgeschichte selbst, erwähnt werden. Indem ich auf diese Zusammenstellungen verweise, und sie theilweise ergänze, hebe ich hier Folgendes hervor:

1) Unter den Wörtern, welche der Apostelgeschichte und dem Lukasevangelium ausschliesslich eigen sind, findet sich: *αἴτιον* Ev. 3mal, Apg. 1mal; *ἀποδέχεσθαι* Ev. 2mal, Apg. 5—6mal; die Pluralform *δεσμὰ* Ev. 1mal, Apg. 2mal; *διαπορεῖν* Ev. 1mal, Apg. 3mal; *διϊστάναι* Ev. 2mal, Apg. 1mal; *ἐνεδρεύειν* je nur 1mal, aber *ἐνέδρα* Apg. noch 2mal; *ἑξῆς* und *καθεξῆς* Ev. je 2mal, Apg. 3mal; *ἐπιβιβάζειν* Ev. 2mal, Apg. 1mal; *ἐπιφωνεῖν* Ev. 1mal, Apg. 3mal; *ἐπιχειρεῖν* Ev. 1mal, Apg. 2mal; *ἑσπέρα*, ebenso [1]); *εὐλαβὴς* Ev. 1mal, Apg. 3mal; *θάμβος* Ev. 2mal, Apg. 1mal; *ἴασις* Ev. 1mal, Apg. 2mal; *καθιέναι* Ev. 1mal, Apg. 3mal; *καθότι* Ev. 2mal, Apg. 4mal; *κράτιστος* Ev. 1mal, Apg. 3mal; *ὀδυνᾶσθαι* Ev. 3mal, Apg. 1mal; *ὁμιλεῖν* Ev. 2mal, Apg. 2mal; *παραλελυμένος* Ev. 1mal, Apg. 2mal; *πολίτης* Ev. 2mal, Apg. 1mal; *στρατηγὸς* von dem Befehlshaber der Tempelwache in Jerusalem Ev. 2mal, Apg. 3mal, ausserdem von den Duumvirn in Philippi Apg. 16 5mal; *συμβάλλειν* Ev. 2mal, Apg. 4mal; *συμπληροῦν* Ev. 2mal, Apg. 1mal; *συναθροίζειν* Ev. 1mal, Apg. 2mal; *συναρπάζειν* Ev. 1mal, Apg. 3mal. Nur Lukas gebraucht (Ev. 7, 7. Apg. 15, 38. 28, 22) *ἀξιοῦν* mit folgendem Infinitiv in der gut griechischen Bedeutung: für geeignet erachten, das übrige Neue Testament in den vier Stellen, wo das Wort noch vorkommt, immer mit folgendem Genitiv: *τιμῆς ἀξιοῦν τινα* und dergl. Auch der Gebrauch von *περιλάμπειν* mag bemerkt werden, sofern dieses Wort an den zwei einzigen neutestamentlichen Stellen, die es haben, Ev. 2, 9. Apg. 26, 13, gleichmässig bei einer Erscheinung der Schechina steht. Schon diese Berührungs-

[1]) Dagegen fehlt dem Lukasevangelium wie der Apostelgeschichte das schlecht griechische *ὀψία*, wo dasselbe bei Matthäus steht, wählt Lukas dafür andere Formeln; m. vgl. Matth. 8, 16. L. 4, 40; Matth. 14, 15. L. 9, 12; Matth. 26, 20. L. 22, 14; Matth. 27, 37. L. 23, 54.

punkte sind nicht ohne Bedeutung, denn werden auch jede zwei neutestamentlichen Schriften von einigem Umfang in einzelnen Ausdrücken zusammentreffen, die den übrigen fremd sind, so wiederholt sich diess doch wohl nie in so vielen Fällen, wo nicht Identität des Verfassers oder sachliche und stylistische Abhängigkeit einer Schrift von der andern anzunehmen ist; noch weniger würde ein blos zufälliges Zusammentreffen den mehrfach gleichmässigen Gebrauch von Ausdrücken erklären, die in einer der betreffenden Schriften oder in beiden sich oft genug wiederholen, um zu dem eigenthümlichen Sprachschatz des Schriftstellers gerechnet zu werden. Besondere Beachtung verdient aber in dieser Beziehung die Erscheinung, dass es in den meisten der obenangeführten Fällen die Apostelgeschichte ist, welche die eigenthümlichen Ausdrücke der beiden Schriften wiederholt gebraucht. Bei einem blos zufälligen Zusammentreffen in derselben müsste diess auffallen, aus der Identität des Verfassers erklärt es sich sehr natürlich: im Evangelium ist dieser noch mehr von der Ausdrucksweise seiner Vorgänger, namentlich des Matthäus, abhängig, in der Apostelgeschichte lässt er seine stylistischen Eigenthümlichkeiten freier hervortreten.

Von grösserer Beweiskraft sind aber allerdings nach Zahl und Gewicht

2) die Fälle, in denen ein Wort zwar auch ausser den lukanischen Schriften vorkommt, aber von ihnen verhältnissmässig so häufig gebraucht wird, dass wir es für einen dem Verfasser specifisch angehörigen Ausdruck halten müssen. Ein Theil von diesen ist auch schon früher erwähnt worden. So die Substantive *ἀσφάλεια*, *βουλή*, insbesondere *βουλὴ τοῦ θεοῦ*, *ἔκστασις* nebst *ἐξίστασθαι*, *ἐπαγγελία*, *ἐργασία*, *οἶκος* (Ev. 32mal, Apg. 25mal, in der Bedeutung: Familie Ev. 7mal. Apg. 9mal, sonst noch bei Matth. 2mal, 1 Kor. 1mal, dagegen öfters in den Pastoralbriefen, und im Ebräerbrief — 1 Petr. 2, 5 gehört nicht hieher), *οἰκουμένη* (Ev. 3mal, Apg. 5mal, sonst noch 6mal), *σωτήρ* mit seinen Derivaten, *χάρις* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν;* die Adjektive *ἄξιος*, *ἅπας*, *γνωστός*, *ἔμφοβος* (Ev. 2mal, Apg. 3mal, sonst nur noch Apok. 11, 13), *ἡγούμενος*, *ἱκανός;* die Zeitwörter *ἀνάγειν*, *ἀναιρεῖν* (Ev. 2mal, Apg. 19mal, sonst noch 2—3mal) nebst *ἀναίρεσις*, *ἀνακρίνειν* (im gerichtlichen Sinn nur L. 23, 14 und an 5 Stellen der Apg., in anderer Bedeutung noch 10mal im ersten Korintherbrief), *ἀτενίζειν* (Ev. 2mal, Apg. 10mal, sonst noch 2mal 2 Kor.),

αὐξάνειν (Ev. und Apg. je 4mal), ἀφιστάναι (Ev. 4mal, Apg. 6mal, sonst nur noch 4mal), βοᾷν (ausser alttestamentlichen Citaten nur an 3 Stellen des Ev. und 3—4 der Apg.), δεῖ und δοκεῖ, διαμαρτύρεσθαι (ausser L. 16, 28 [1]) und 9 Stellen der Apg. im N. T. nur noch 4mal), διανοίγειν (Ev. u. Apg. je 3mal, sonst noch 1mal bei Mark.), διέρχεσθαι, εἰςάγειν (Ev. 3mal, Apg. 6mal, sonst noch 2mal), ἐξαποστέλλειν (Ev. 2mal, Apg. 7mal, sonst noch 2mal im Galaterbrief), ἐξηγεῖσθαι (ausser Joh. 1, 18 nur L. 24, 35 und Apg. 4mal), ἐπιλαμβάνεσθαι (Ev. 5mal, Apg. 7mal, sonst im Ganzen 6mal und in einem alttestamentlichen Citat), εὐαγγελίζεσθαι (Ev. 10mal, Apg. 15mal, sonst hauptsächlich in den paulinischen Briefen; Matthäus hat das Wort Einmal, Markus und Ev. Joh. gar nicht), ἐφιστάναι (ausser Röm. 10, 6 nur L. 5, 11 und an 7 Stellen der Apg.), κατάγειν, κατανοεῖν (Ev. und Apg. je 4mal, sonst noch 6mal), κατέρχεσθαι, λατρεύειν (Ev. 3mal, Apg. 5mal, sonst nur 3mal), μένειν, νομίζειν (Ev. 2mal, Apg. 7mal, nur in diesen Schriften: ἐνομίζετο), ὁρίζειν (Ev. 1mal, Apg. 6mal, sonst 2mal), παραγίνεσθαι, παύεσθαι (Ev. 3mal, Apg. 6mal, sonst noch 5—6mal), πλησθῆναι, πορεύεσθαι, συγκαλεῖν (Ev. 4mal, Apg. 3mal, sonst noch Einmal bei Markus), ὑπάρχειν [2]), ὑποστρέφειν; die Adverbien ἐξαίφνης (ausser Mark. 13, 36 nur Ev. L. und Apg., je 2mal) und παραχρῆμα (Ev. 10mal, Apg. 6mal, sonst nur noch 2mal bei Matth.), die Präpositionen σύν und ἐνώπιον, das ἀπ' ἀληθείας und κατὰ πρόςωπον, die Partikeln ὡσεί und διό. Auch die Vorliebe der beiden lukanischen Schriften für zusammengesetzte Zeitwörter ist bereits bemerkt worden, und wenn auch die oben angeführten Beispiele nur theilweise von beiden gelten, so erhellt doch daraus die gleichmässige Richtung beider auf derartige Ausdrücke. Hiezu füge man noch folgende weitere Data. Von **Substantiven** findet sich das sonst seltene ἀγαλλίασις L. 1, 14. 44. Apg. 2, 46; ἀδικία, bei Matth. und Joh. je 1mal, bei Mark. nie, Ev. L. 4mal, Apg. 2mal; ἀπόστολος,

[1]) Eine aller Wahrscheinlichkeit nach vom Verfasser des Evangeliums der ursprünglichen Parabel beigefügte Stelle, s. Theol. Jahrb. 1843, 626. Schwegler Nachap. Zeitalter II, 65 f.

[2]) Das substantivisch gebrauchte Particip τὰ ὑπάρχοντα steht im Evangelium 8mal, Apg. nur 4, 32, aber merkwürdiger Weise ebenso, wie L. 8, 3 und wahrscheinlich auch 12, 15, mit dem Dativ der Person (τὰ ὑπ. αὐτῷ), statt dessen sonst immer der Genitiv steht. Das Wort kommt übrigens nur noch 5mal im N. T. vor.

in den übrigen Evangelien je nur 1mal, bei L. 6mal, Apg. natürlich viel häufiger; ἀρχισυνάγωγος, sonst nur bei Markus (zwar 4mal, aber in derselben Erzählung, in der es auch Lukas hat), Ev. 2mal, Apg. 3mal; βάτος ausser einer mit Lukas übereinstimmenden Stelle des Markus, nur Ev. und Apg. je 2mal; ἑκατόνταρχος und ἐλεημοσύνη ausser Ev. und Apg., welche letztere beide ziemlich häufig hat, nur bei Matthäus; ἔθος Ev. 3mal, Apg. 7mal, sonst nur noch 2mal; ἔτος, in den Evangelien sonst nicht häufig, bei Lukas 15mal und Apg. 11mal; ἐσθὴς Ev. 1mal, Apg. 3mal, sonst nur bei Jakobus; ἱματισμὸς ausser 1 Tim. 2, 9 und dem Citat Joh. 19, 24 nur Ev. 7, 25. 9, 29. Apg. 20, 33; μερὶς Ev. 1mal, Apg. 2mal; μεσονύκτιον Ev. 1mal, Apg. 2mal, und sonst noch 1mal bei Markus; μνῆμα, sonst nur Apok. 11, 9 und (nach Lukas) Mark. 5, 3. 5, Ev. 3mal, Apg. 2mal (dagegen das in den Evangelien gewöhnliche μνημεῖον zwar Ev. L. 10mal, aber Apg. nur Einmal); ὀπτασία, sonst nur 2 Kor. 12, 1, Ev. 2mal, Apg. 1mal (aber ebd. 1, 3 auch ὀπτάνεσθαι); πρεσβυτέριον von der jüdischen Aeltestenversammlung nur Ev. L. 22, 66. Apg. 22, 5, sonst noch 1 Tim. 4, 14; ῥύμη, nur noch 1mal, bei Matth., Ev. 1mal, Apg. 2mal; στάσις Ev. 2mal, Apg. 5mal, sonst nur noch 2mal; dem ἀνάληψις, welches Ev. L. 9, 51 von der Himmelfahrt Christi gebraucht wird, entspricht Apg. 1, 2. 11. 22, vgl. auch 10, 16, das sonst von diesem Vorgang nur Mark. 16, 19. 1 Tim. 3, 16 vorkommende ἀναλαμβάνεσθαι. Von Adjektiven vergleiche man die folgenden: ἀμφότεροι, sonst nur noch bei Matthäus und im Epheserbrief, steht Ev. L. 6mal, Apg. 3mal; ἄτοπος, ausserdem nur 2 Thess. 3, 2, Ev. 1mal, Apg. 2mal, immer in der Verbindung οὐδὲν ἄτ., τί ἄτ.; λαμπρὸς findet sich zwar Ev. und Apg. je nur 1mal, aber beidemale in der Verbindung: ἐσθὴς λαμπρά, in derselben Verbindung noch Jak. 2, 2. 3, ausser ihr öfters in der Apokalypse; ὅλος steht nicht blos im Evangelium, wie bei den andern Synoptikern, häufig, sondern auch Apg. 21mal; πυκνὸς, nur noch 1 Tim. 5, 23, wird von Lukas zweimal in analoger Weise gebraucht: Ev. 5, 33 πυκνὰ (Matth. 9, 14: πολλά), Apg. 24, 26 πυκνότερον; ὕψιστος, ausser den Schriften des Lukas überhaupt nur 4mal im N. T., steht hier Ev. 7mal, Apg. 2mal; eigenthümlich ist dem Lukas ὁ ὕψιστος ohne Beisatz für Gott Ev. 1, 32. 35. 76. 6, 35. Apg. 7, 48, aber auch τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου lesen wir ausser Ev. L. 8, 28. Apg. 16, 17 nur in der wahrscheinlich von Lukas abhängigen Stelle Mark.

5, 7, und Ebr. 7, 1 nach Gen. 14, 18. Was den Gebrauch der Zeitwörter betrifft, so sind in den beiden lukanischen Schriften ausser den schon erwähnten zu bemerken: ἄγειν, Ev. 14mal, Apg. 28mal; αἰνεῖν Ev. 4mal, Apg. 3mal, sonst noch Röm. 15, 16; ἀντιλέγειν Ev. 2mal, Apg. 3mal, sonst nur Joh. 19, 12. Tit. 1, 9. 2, 9 und in dem Citat Röm. 10, 21; ἀποτάσσεσθαι Ev. und Apg. je 2mal, sonst gleichfalls nur 2mal; διαπορεύεσθαι ausser Röm. 15, 24 nur Ev. 3mal, Apg. 1mal; διαστρέφειν (Ev. 2mal, Apg. 3mal, sonst noch 2mal das Perf. Pass. διεστραμμένος); διασώζειν Ev. 1mal, Apg. 5mal, ausserdem noch 2mal; διατάσσειν Ev. 4mal, Apg. 5mal; ἐᾶν ausser Matth. 24, 43. 1 Kor. 10, 13 nur an zwei Stellen des Evangeliums und sieben der Apostelgeschichte; εἰςέρχεσθαι, auch sonst freilich häufig, bei Lukas aber am Allerhäufigsten; εἰςπορεύεσθαι, bei Mark. oft, sonst aber nur noch 1mal bei Matth. und in jeder der lukanischen Schriften 4mal; ἐπισκέπτεσθαι Ev. 3mal, Apg. 4mal, sonst noch 3—4mal; ἡσυχάζειν Ev. und Apg. je 2mal, ausserdem nur 1 Thess. 4, 11; καθαιρεῖν Ev. und Apg. je 3mal, sonst noch 3mal; καταξιοῦν Ev. 2mal, Apg. 1mal, sonst noch 1mal; κατηχεῖν Ev. 1mal, Apg. 3mal, sonst noch 3mal; κολλᾶσθαι Ev. 2mal, Apg. 5mal, sonst noch 4—5mal; κρεμᾶν, nur L. 33, 39. Apg. 5, 30. 10, 39 und in dem Citat Gal. 3, 13 von der Kreuzigung Christi, ausserdem noch 2mal bei Matth. und Apg. 28, 4; κτᾶσθαι Ev. 2mal, Apg. 3mal, sonst nur noch 2mal; μεθιστάναι Ev. 1mal, Apg. 2mal, sonst noch 2mal; παρατηρεῖν Ev. 3mal, Apg. 1mal, sonst nur Gal. 4, 10 und mit Lukas übereinstimmend Mark. 3, 2; πέμπειν, bei Lukas, in Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauch der Apg., weit häufiger, als bei den übrigen Synoptikern; πράσσειν, dem Matthäus und Markus unbekannt, Ev. L. 6mal, Apg. 13mal; προέρχεσθαι Ev. 2mal, Apg. 3mal, sonst wahrscheinlich nur 2 Kor. 9, 5; προςδοκᾶν Ev. 6mal, Apg. 5mal, sonst nur 2mal bei Matthäus, und 3mal 2 Petr. 3, 12—14 (προςδοκία nur Ev. L. 21, 26. Apg. 12, 11); προςτιθέναι Ev. 7mal, Apg. 6mal, sonst im Ganzen 5mal; προςφωνεῖν, nur noch Matth. 11, 16, Ev. L. 4mal, Apg. 2mal; σαλεύειν, im Evangelium, ausser den zwei Parallelstellen mit Matth., noch 2mal, Apg. 4mal; σιγᾶν Ev. und Apg. je 3mal, sonst noch 4mal bei Paulus; σπεύδειν, ausser 2 Petr. 3, 12 nur an drei Stellen des Ev. und zwei der Apg.; συλλαμβάνειν Ev. 7mal, Apg. 4mal, sonst im Ganzen 5mal; συνευδοκεῖν, sonst selten, Ev. 1mal, Apg. 2mal; συναντᾶν Ev. und Apg. je

2mal, sonst nur Ebr. 7, 1. 10; συνέχειν Ev. 6mal, Apg. 3mal, ausserdem nur noch 3mal; ὑποδεικνύναι Ev. 3mal, Apg. 2mal, ausserdem nur 1mal bei Matthäus; ὑποδέχεσθαι Ev. 2mal, Apg. 1mal, sonst nur noch Jak. 2, 25; ὑπολαμβάνειν Ev. und Apg. je 2mal, ausserdem 3 Joh. 1mal; χαλᾷν Ev. 2mal, Apg. 3mal, sonst noch 2mal; χαρίζεσθαι, wie χάρις, den Synoptikern unbekannt, bei Lukas Ev. 3mal, Apg. 4mal. Das Gemeinsame im Gebrauch der Adverbien und adverbialen Redensarten, der Präpositionen und Partikeln wurde grösstentheils schon früher angegeben, hier ist nur noch das Folgende beizufügen. Das Adverbium ἀκριβῶς, sonst nur noch an drei Stellen des N. T., findet sich im Ev. L. Einmal, im Prolog, Apg. 5mal, auch ἀκριβής und ἀκρίβεια nur in der Apg.; ἄνωθεν steht nur L. 1, 3. Apg. 26, 5 und Gal. 4, 9 in der Bedeutung von Anfang an, βραχὺ oder μετὰ βραχὺ nur L. 22, 58. Apg. 5, 34. 27, 28 in temporeller Bedeutung, ἔναντι und ἐναντίον nur Ev. L. 1, 8. 20, 26. 24, 19. Apg. 8, 21. 7, 10. 8, 32 und Einmal bei Markus (2, 12); ἀνθ᾽ ὧν ausser 2 Thess. 2, 10 nur L. 1, 20. 12, 3. 19, 44. Apg. 12, 23; διότι wenigstens unter den erzählenden Schriften des N. T. nur bei Lukas. Nur bei diesem (Ev. 2, 15. Apg. 13, 2. 15, 36) und bei Paulus (1 Kor. 6, 20) findet sich das im N. T. überhaupt seltene δή zur Verstärkung einer Aufforderung gebraucht; nur hier die Zusammensetzungen ἰδοὺ γὰρ (Ev. L. 1, 44. 48. 2, 10. 6, 23. 17, 21. Apg. 9, 11. 2 Kor. 7, 11) und ἀλλ᾽ οὐδὲ (Ev. L. 23, 15. Apg. 19, 2, und 3mal bei Paulus). Auch der Gebrauch von ὅπως mag hier erwähnt werden, das neben Matthäus am Häufigsten in den beiden Schriften des Lukas vorkommt.

3) Von den gemeinsamen Eigenthümlichkeiten des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte in Betreff der Wortformen, der Construction und der Phraseologie musste ein grosser Theil schon früher erwähnt werden. Hier bemerken wir noch weiter: Die beiden Schriften des Lukas wenden die nähere Bestimmung eines Substantivs durch den Genitiv eines andern auch in solchen Fällen an, wo ein anderer Ausdruck einfacher wäre; so heisst Ev. 3, 3. Apg. 13, 24. 19, 4 (sonst nur bei Markus in der mit Lukas zusammentreffenden Stelle 1, 4) die Taufe des Johannes βάπτισμα μετανοίας; Ev. 4, 33 lesen wir πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου, Apg. 16, 16 πνεῦμα Πύθωνος. Dem Worte θυγάτηρ wird von Lukas Ev. 1, 5. 2, 36. 13, 16. 23, 28. Apg. 7, 21 der Name des Vaters immer ohne Artikel nachgesetzt (θυγάτηρ

Φαραώ u. s. w.); das Gleiche finden wir nur noch Ebr. 11, 24 und in den alttestamentlichen Stellen Matth. 21, 5. Joh. 12, 15; s. Gersdorf S. 171. Statt *ὀλίγος* steht *οὐ πολὺς* ausser Ev. L. 15, 13. Apg. 1, 5. 27, 14 nur Joh. 2, 12; in den zwei ersten von diesen Stellen heisst es gleichmässig *μετ᾽ οὐ πολλὰς ἡμέρας*. Dem Infinitiv *δοῦναι* pflegt Lukas (vgl. Gersdorf 208) den Dativ der Person und den Akkusativ des Objekts nachzusetzen [1]) *δοῦναι ἡμῖν* u. s. f.); man vgl. Ev. 1, 73. 77. 2, 24. 11, 7. 12, 32. 17, 18, Apg. 5, 31. 7, 38. 20, 32, wohl auch 7, 5; nur Ev. 20, 22. 23, 2 ist *Καίσαρι*, ebenso 12, 51 *εἰρήνην* um des Nachdrucks willen vorangestellt, 27, 5 ist *αὐτῷ* von *συνέθεντο* mit abhängig, und die Wortstellung dadurch bedingt; auch das *δοῦναι* selbst findet sich vorzugsweise bei Lukas. Nur Lukas (Ev. 2, 33. 4, 22. 9, 43. 20, 26. Apg. 3, 12.), und Mark. in der mit L. 20, 26 zusammentreffenden Stelle 12, 17, sagt *θαυμάζειν ἐπί τινι*, nur Lukas *ποιεῖν τι μετά τινος* (עָשָׂה עִם פ״) Ev. 1, 58. 72. 10, 37. Apg. 14, 27. 15, 4; das *χαίρειν ἐν* Ev. L. 10, 20, sonst nur im Philipper- und Kolosserbrief, hat an *εὐφραίνεσθαι ἐν* Apg. 7, 41 seine Parallele. Das Wort *πρὶν ἢ*, auf welches sonst immer der Infinitiv folgt, hat nur L. 2, 26 (22, 34) den Conjunctiv, nur Apg. 35, 16 den Optativ (nach Andern den Indic. oder Conj.) nach sich. Das Pronomen *οὗτος* wird von Lukas öfters einem Zahl- oder Fragwort zur nähern Bestimmung ohne Verbindungspartikel oder Verbindungsformel beigegeben; man vgl. Ev. 24, 21 *τρίτην ταύτην ἡμέραν*, Apg. 24, 21 *περὶ μιᾶς ταύτης φωνῆς*, Apg. 1, 5 *οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας*, Ev. 16, 2: *τί τοῦτο ἀκούω;* eine dem übrigen N. T. fremde Ausdrucksweise. Der Formel *τίς ἐστιν ὅς* Apg. 19, 35. 23, 19, sonst ziemlich selten, entspricht das doppelte *τίς ἐστιν οὗτος ὅς* Ev. L. 5, 21. 7, 49 (sonst nur noch Joh. 16, 17 f.), und das dreifache *οὐδείς ἐστιν ὅς* L. 1, 61. 12, 2. 18, 29, sonst noch Matth. 10, 26. Mark. 9, 39. 10, 29. Nur Lukas Ev. 2, 49. Apg. 5, 4. 9. und Markus 2, 16 sagen *τί ὅτι*, nur Lukas (Ev. 1, 66. 8, 25. 12, 42. 22, 23. Apg. 12, 18) und Matthäus an vier, Markus an Einer Stelle *τίς ἄρα* (über *τίς ἂν* s. o.). Lukas gebraucht häufiger, als irgend ein anderer neutestamentlicher Schriftsteller, *καί*, namentlich auch

[1]) Dass er allein es thue, ist nicht richtig; vgl. Matth. 19, 7. 20, 28. 22, 17. 26, 9, wogegen allerdings Matth. 7, 11. 14, 7. 20, 14 eine andere Wortstellung gewählt ist.

καὶ ἰδού, zur Einführung des Nachsatzes (Ev. 12mal, Apg. 2 bis 3mal s. **Bruder** S. 455, D. vgl. auch das einfache *ἰδού* Apg. 13, 46.); ferner Ev. 2mal, Apg. 1mal *καί* in der sonst ziemlich seltenen Bedeutung; als, nach vorangehender Zeitbestimmung (ebd. S. 466); von *καὶ αὐτός* war schon die Rede. Ev. L. 2, 48. 7, 25. Apg. 5, 9 wird die Antwort auf eine Frage mit *ἰδού* eingeführt, was sonst nur Matth. 11, 8 geschieht. Lukas lässt Ev. 10, 11. 12, 39. Apg. 20, 29. 24, 14 auf ein vorangehendes *τοῦτο* ein *ὅτι* folgen, was die andern Evangelisten nie thun [1]); Ev. 1, 43 steht auch *τοῦτο .. ἵνα* Apg. 9, 21 *εἰς τοῦτο .. ἵνα*. Ev. und Apg. lieben die Umschreibung mit *εὑρίσκειν* und *ἔχειν*: *οὐχ εὑρίσκειν τί* oder *πῶς* steht nur L. 5, 19. 19, 48. Apg. 4, 21 [2]); das gut griechische *ἔχειν* oder *οὐκ ἔχειν τι ποιεῖν*, sonst im N. T. nicht häufig, Ev. L. 7, 42. 9, 58. 11, 6. 12, 17. 12, 50. 14, 14. Apg. 4, 14. 25, 26. Allein oder fast allein bei Lukas treffen wir die Ausdrücke *ἀπ᾽ αἰῶνος* (Ev. 1, 70. Apg. 3, 21. 15, 18 sonst nur noch Kol. 1, 26. Eph. 3, 9 *ἀπὸ τῶν αἰώνων*), *εἰς τὰς ἀκοάς* (Ev. 7, 1. Apg. 17, 20) oder *εἰς τὰ ὦτα* (Ev. 1, 44. 9, 44. Apg. 11, 22, sonst noch Jak. 5, 4; Mark. 7, 33 gehört nicht hieher), *ἐκ κοιλίας μητρός* (Ev. 1, 15. Apg. 3, 2. 14, 8, immer mit dem Beisatz *ἐκ κ. μ. αὐτοῦ*, sonst noch Gal. 1, 15 *ἐκ κ. μ. μου* und ohne Genitiv Matth. 19, 12). Der Messias heisst L. 4, 34 *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* Apg. 2, 27. 13, 35 in gleichmässiger Anwendung von Ps. 16, 10 *ὁ ὅσιος τ. θ.*, ebds. 4, 27. 30 *ὁ ἅγιος παῖς θεοῦ*; die erstere Bezeichnung findet sich noch in der ohne Zweifel dem Lukas entnommenen Stelle Mark. 1, 24, aber auch Joh. 6, 69, wo sie die wahrscheinlichste Lesart ist, könnte sie Reminiscenz sein. Auch das Prädikat *ἄγγελοι ἅγιοι* (Ev. 9, 26 und wohl daher Mark. 8, 38, Apg. 10, 22, sonst noch Apok. 14, 10), *προφῆται ἅγιοι* (Ev. 1, 70. Apg. 3, 21 vgl. Eph. 3, 5. 2 Petr. 3, 2) ist zu bemerken. Mit *πνεῦμα* wird *δύναμις*, bald im Genitiv (*δύναμις πνεύματος*), bald im gleichen Casus, ausser Paulus (Röm. 1, 4. 15, 13. 19. 1 Kor. 2, 4.) nur von Lukas (Ev. 1, 17. 35. 4, 14. vgl. 24, 49. Apg. 1, 8. 10, 38) verbunden; bei demselben treffen wir die Verbindung von

[1]) Matthäus und Markus kennen diese Ausdrucksweise gar nicht, Johannes hat *ὅτι* nur nach *διὰ τοῦτο*, nach dem einfachen *τοῦτο* nur *ἵνα*.

[2]) *Εὑρίσκειν* ist überhaupt bei Lukas häufig, *χάριν εὑρ.* steht ausser Ebr. 4, 16 nur L. 1, 30. Apg. 7, 46.

πνεῦμα und σοφία (Ev. 2, 40. Apg. 6, 3. 10 sonst noch Eph. 1, 17), σοφία und χάρις (nur Ev. L. 2, 40. 52. Apg. 7, 10). Evangelium und Apostelgeschichte gebrauchen die Ausdrücke υἱὸς Ἀβραάμ (Ev. 19, 9. Apg. 13, 26), παῖς θεοῦ = Knecht Gottes (Ev. 1, 54 von Israël, Ev. 1, 69. Apg. 4, 25 von David, Apg. 3, 13. 26. 4, 27. 30 von Jesus, sonst nie, nur παῖς allein steht im Lukasevangelium und bei Matthäus öfters = δοῦλος), χεὶρ κυρίου (Ev. 1, 66. Apg. 4, 28. 30. 11, 21. 13, 11 sonst nur noch 1 Petr. 5, 6 χεὶρ τοῦ θεοῦ), ἡμέρα σαββάτων (Ev. 4, 16. Apg. 13, 14. 16, 13) oder σαββάτου (Ev. 13, 14. 16. 14, 5), eine dem übrigen N. T. fremde Umschreibung, βίβλος ψαλμῶν (Ev. 20, 42. Apg. 1, 20), β. τῶν προφητῶν (Apg. 7, 42) oder λόγων τοῦ προφητοῦ (Ev. 3, 4), wozu nur noch β. Μωϋσέως Mark. 12, 26 zu vergleichen ist, καρπὸς τῆς κοιλίας oder τῆς ὀσφύος (nur Ev. 1, 42. Apg. 2, 30); beide bedienen sich nicht blos überhaupt häufig der Präposition ἐνώπιον, sondern namentlich auch der Phrase ἐν. τοῦ θεοῦ (Ev. 5mal, Apg. 4—5mal s. **Bruder** u. d. W. ἐνώπ.); der Formeln διὰ στόματος (ausser Ev. L. 1, 70. Apg. 1, 16. 3, 18. 21. 4, 25. 15, 7. vgl. 22, 14 nur Matth. 4, 4 in einem Citat) und ἀνοίγειν τὸ στόμα (Ev. 1, 64. Apg. 8, 35. 10, 34. 18, 14 sonst noch 5mal im N. T.); der Verbindung von ῥῆμα mit γίγνεσθαι (nur Ev. L. 2, 15: τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονὸς, Apg. 10, 37: τὸ γενόμενον ῥῆμα). Weiter bemerke man Folgendes: αἶρε = nieder mit Jemanden, steht nur L. 23, 18. Apg. 21, 36. 22, 22. (Joh. 19, 15 hat den Aorist ἆρον — über αἴρειν φωνὴν und ἐπαίρειν φ. s. o.), μὴ φοβοῦ, ohne Objektsakkusativ, ausser Mark. 5, 36 (nach L. 8, 50) und Apok. 1, 17 nur L. 1, 13. 2, 10. 5, 16. 8, 50. 12, 7. 32. Apg. 18, 9. 27, 24; πληγὰς ἐπιτιθέναι nur L. 10, 30. Apg. 16, 23; ἐκ δεξιῶν ἑστάναι nur L. 1, 11. Apg. 7, 55. 56 (doch ist ἐκ δ. καθῆσθαι häufig); πορεύου εἰς εἰρήνην oder ἐν εἰρήνῃ, wofür sonst (Mark. 5, 34. Jak. 2, 16) ὕπαγε εἰς εἰρ. oder ἐν εἰρ. gesetzt wird, nur Apg. 16, 36. L. 7, 50. 8, 48; λατρεύειν νύκτα καὶ ἡμέραν nur L. 2, 37. Apg. 26, 7 (sonst noch Apok. 7, 15 λατρ. ἡμέρας κ. νυκτὸς) beidemale von dem sehnsüchtigen Gebet um das Kommen des Messias. Viele ähnliche Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks sind uns schon früher vorgekommen.

4) Nach dem Vorstehenden kann es nun nicht auffallen, wenn nicht ganz wenige Stellen der beiden Schriften in ihrer stylistischen Form auf eine Weise zusammentreffen, welche entweder die

spätere als eine (absichtliche oder unabsichtliche) Nachbildung der frühern, oder beide als das Produkt derselben schriftstellerischen Individualität erscheinen lässt. Sehr gleichmässig werden zunächst die Erscheinungen von höheren Geistern, nicht nur der Sache, sondern auch den Worten nach beschrieben. Apg. 1, 10 heisst es in der Erzählung von der Himmelfahrt: *ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν* u. s. w. *καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθῆτι λευκῇ*, ebenso 10, 30 in der Erzählung des Cornelius: *καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἔστη ἐνώπιόν μου ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ*. Sehr ähnlich in dem Bericht über die Auferstehung, bei einem Zuge, den nur Lukas in dieser Weise berichtet, Ev. 24, 4: *ἐν τῷ διαπορεῖσθαι αὐτὰς .. καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἐσθήσεσιν ἀστραπτούσαις*, und mit etwas entfernterer Aehnlichkeit, die aber in den synoptischen Parallelstellen, Matth. 17, 3. Mark. 9, 4 ganz aufhört, Luk. 9, 30 in der Verklärungsgeschichte: *καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελάλουν αὐτῷ*. Eine ähnliche Parallele bieten die Engelerscheinungen Apg. 12, 7, Ev. L. 1, 9; dort: *καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη καὶ φῶς ἔλαμψεν ἐν τῷ οἰκήματι*, hier: *καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς*. Weniger auffallend ist die Gleichheit in der Beschreibung des Verschwindens der Engel, Apg. 10, 7: *ὡς δὲ ἀπῆλθεν ὁ ἄγγελος*, Ev. 1, 38: *καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγ.* 2, 15: *ὡς ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι*, doch muss bemerkt werden, dass dieses Fortgehen der Engel sonst nur noch Apok. 16, 2 ausdrücklich erwähnt wird. Mit Apg. 1, 15: *καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἀναστὰς Πέτρος* hat Ev. 1, 39: *ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύτ.* stylistische Aehnlichkeit; geringer ist sie zwischen Apg. 5, 17: *ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ ἐπλήσθησαν ζήλου*, und Ev. 23, 1: *καὶ ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἤγαγον* u. s. w. Zu Apg. 4, 1: *λαλούντων δὲ αὐτῶν πρὸς τὸν λαὸν ἐπέστησαν αὐτοῖς οἱ ἱερεῖς* vgl. Ev. 20, 1: *διδάσκοντος αὐτοῦ τὸν λαὸν .. ἐπέστησαν οἱ ἀρχιερεῖς*; zu Apg. 6, 10: *οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ* u. s. w. L. 21, 15: *ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντειπεῖν ἢ ἀντιστῆναι* u. s. w.; zu Apg. 8, 35: *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν* L. 24, 27: *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως .. διηρμήνευεν αὐτοῖς* u. s. w., zu Apg. 10, 37: *ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* L. 23, 5: *ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας*; zu Apg. 17, 26: *ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς* L. 21, 35: *ἐπὶ πρόσωπον πάσης*

τῆς γῆς[1]); zu Apg. 9, 36: ἦν μαθήτρια ..αὕτη ἦν πλήρης ἀγαθῶν ἔργων (vgl. auch 16, 17), die Construction betreffend, L. 2, 36: καὶ ἦν Ἄννα προφῆτις . . αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις.. ebenso zu 13, 29: ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα . . . ἔθηκαν εἰς μνημεῖον· ὁ δὲ θεὸς u. s. w. L. 2, 39: καὶ ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου, ὑπέστρεψαν . . . τὸ δὲ παιδίον u. s. w. Die auffallende Aehnlichkeit, welche in Ausdruck und Satzbildung zwischen Apg. 15, 24 f. und dem Anfang des Evangeliums stattfindet, wurde schon oben (S. 247) hervorgehoben; dieselbe geht wirklich so weit, dass an eine Erklärung aus zufälligem Zusammentreffen hier nicht zu denken ist. Auch zwischen Apg. 24, 2. 5 (Anklage gegen Paulus): ἤρξατο κατηγορεῖν ὁ Τέρτυλλος λέγων . . . εὑρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσιν . . . πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως und Ev. 23, 2 (Anklage gegen Jesus, nur von Lukas berichtet): ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες· τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ κωλύοντα Καίσαρι φόρους διδόναι, λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι (man bemerke die dreigliedrige Prädicirung der beiden Angeklagten) ist nicht blos die Aehnlichkeit, sondern auch der wirkliche Zusammenhang unverkennbar, wogegen die Analogie von ῥῆμα ἓν Apg. 28, 25 mit ἕνα λόγον L. 20, 3, für sich genommen, um so weniger beweisen würde, da dieses auch bei Matthäus 12, 24 steht.

Wie die stylistische Form, so zeigt auch der Inhalt der beiden Schriften unverkennbare Verwandtschaft. Zwar ist nicht blos ihr Gegenstand zu verschieden, als dass sich ein häufiges Zusammentreffen in einzelnen Zügen erwarten liesse, sondern es finden sich auch gerade bei dem Punkte, welcher als Schluss der einen und Anfang der andern beiden gemein ist, in der Himmelfahrtsgeschichte, unlösbare Differenzen[2]). Da jedoch der Verfasser jedenfalls die Erzählung des Evangeliums vor sich gehabt hat, auf welche seine Eingangsworte ausdrücklich zurückweisen, und da wir uns auch in andern Fällen überzeugen konnten, dass er es mit einzelnen geschichtlichen Widersprüchen nicht schwer nimmt, so werden wir diesem Umstand keine grosse Bedeutung für die vorliegende Frage einräumen dürfen; wäre es unserem Verfasser,

[1]) Die Umschreibung durch πρόςωπον ist überhaupt in den lukanischen Schriften häufig.

[2]) S. o. S. 76 ff.

nach seiner Ansicht von der Aufgabe des Geschichtschreibers, unmöglich gewesen, von seiner eigenen früheren Erzählung abzuweichen, so hätte ihm die Abweichung von der Erzählung eines Vorgängers, mit dem er selbst identisch sein will, mindestens ebenso unmöglich sein müssen, hat er andererseits auch in unserer Schrift selbst die mancherlei früher aufgezählten Widersprüche nicht vermieden, so können wir nicht voraussetzen, dass er ähnliche Widersprüche mit einer früheren Schrift vermieden haben müsste. Um so bemerkenswerther ist es, dass die Apostelgeschichte selbst in manchen Einzelheiten, auch abgesehen von ihren Eingangsworten, das dritte Evangelium voraussetzt. Die Himmelfahrtsgeschichte selbst erinnert in mehreren Zügen an Lukas. Nur Lukas (24, 49) weiss von dem Befehl Jesu, Jerusalem nicht zu verlassen, und von der damit verknüpften Verheissung des h. Geistes Apg. 1, 4. 8, nur er verlegt den Schauplatz der Himmelfahrt in die Nähe Jerusalems, nur er und Johannes die Erscheinungen des Auferstandenen, welche den Aposteln zu Theil wurden, und namentlich die letzte Unterredung Jesu mit denselben, ebendahin, nur er und der von ihm abhängige Markus oder der Interpolator des Markus erzählen überhaupt die sichtbare Himmelfahrt. Auch die Worte L. 24, 47 erinnern unverkennbar an Apg. 1, 8. Apg. 1, 5 ist ein fehlerhaftes Citat von L. 3, 16, und ebenso haben die Schlussverse des Ev. in der Apg. ihre Parallelen: man vgl. V. 52: *ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ* mit Apg. 1, 12: *τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερ.*; V. 53: *καὶ ἦσαν διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν θεὸν* mit Apg. 1, 14: *πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ* u. 2, 44: *πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ . . καθ᾽ ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ . . αἰνοῦντες τὸν θεόν.* Das Apostelverzeichniss 1, 13 stimmt mit dem des Lukasevangeliums 6, 16 ff. gegen Matthäus 10, 2 ff. und Markus 3, 16 ff. darin überein, dass es statt des Thaddäus den Judas Jakobs Sohn nennt, und Simon den Eiferer nicht mit *κανανίτης* (Lachm. *Κανανaῖος*), sondern mit *ζηλωτὴς* bezeichnet. Dieses Zusammentreffen ist um so beachtenswerther, da zugleich die unbedeutende Abweichung in der Stellung der Apostelnamen darauf hinweist, dass es nicht in der ausdrücklichen Benützung des Evangeliums, sondern in einer gleichmässigen Gewöhnung des Verfassers seinen Grund hat. Dass mehrere Züge in der Erzählung von dem Process und Lebensende des Stephanus aller Wahrscheinlichkeit nach aus

dem Berichte des Lukas über das Verhör und den Tod Christi zu erklären sind, ist schon früher (S. 152) bemerkt worden. Die letzten Worte des sterbenden Stephanus sind nach Inhalt und Ausdruck ein Nachklang von Worten Jesu, die nur Lukas überliefert; wie dieser L. 23, 46 sagt: *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου*, so Stephanus Apg. 7, 58: *κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου*, wie Jesus L. 23, 34 betet: *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς*[1], so Stephanus 7, 60: *κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην.* Auch die *φωνὴ μεγάλη*, mit welcher diese Worte vorgetragen werden (*ἔκραξε φωνῇ μεγάλῃ*) hat an dem *φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ* L. 23, 46 ihr Vorbild, und wenn dem *ἔκραξε* das *κράξας* Matth. 27, 50 genauer entsprechen würde, so giebt dafür nur Lukas, ebenso wie die Apg., den Inhalt der *φωνὴ* an. Wenn endlich Stephanus 7, 56 in der Entzückung ausruft: *ἰδοὺ θεωρῶ . . τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ*, so sieht er damit nur die von Jesu L. 22, 69 abgegebene Erklärung erfüllt[2], wogegen allerdings die Aussage der *ψευδομάρτυρες* in Betreff der angeblichen Aeusserungen des Stephanus gegen Tempel und Gesetz, Apg. 7, 13 f., nur auf Matth. 26, 60 f. Mark. 14, 58 (wozu Apg. 7, 48 zu vgl.) verweist, da Lukas, über das Verhör Jesu vor dem Synedrium rasch zu dem vor Pilatus hinwegeilend, diesen Klagepunkt ganz übergangen hat. Ein weiteres Vorbild für einige Züge in dieser Erzählung werden wir sogleich bei Lukas 4, 28 f. finden. Die Stelle Apg. 4, 27 (*συνήχθησαν . . . ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν . . . Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πιλάτος*) setzt den Auftritt am Hofe des Herodes voraus, den unter unsern Evangelien nur das dritte

[1] Zu dem *οὐ γὰρ οἴδασι, τί ποιοῦσιν* ebd. vgl. Apg. 3, 17. 13, 27.

[2] Dass auch hiebei dem Verfasser von Apg. 7, 55 der Bericht des Lukas vorschwebt, ist auch abgesehen von den sonstigen Beziehungen der Stelle auf das Lukasevangelium wahrscheinlich; bei Matth. 26, 64 lauten die Worte Jesu: *ἀπάρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν*, sie beziehen sich also auf die nahe Wiederkunft Christi, ebenso bei Markus 14, 62, bei Lukas dagegen heisst es nur: *ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται ὁ υἱὸς τ. ἀ. καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ*, die Worte gehen also nicht auf die Parusie, sondern auf das mit der Erhebung Christi in den Himmel beginnende Sitzen zur Rechten Gottes. Auch das *θεοῦ*, welches nur bei Lukas dem *δυνάμεως* beigefügt ist, kehrt in der Apg. wieder. Dass aber Jesus in dieser steht, während ihn das Evangelium sitzend darstellt, ist theils ganz unerheblich, theils durch den Zusammenhang motivirt: Jesus hat sich erhoben, um seinen Bekenner nach dessen nahem Tode zu empfangen.

23, 6 ff. berichtet. Dass an denselben auch c. 26 erinnert, wird später noch gezeigt werden; vorläufig vgl. man Luk. 23, 14 f. mit Apg. 26, 31.

Noch häufiger sind die Fälle, in denen Erzählungen der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums, oder einzelne Züge dieser Erzählungen, ohne sich materiell auf einander zu beziehen, doch nach demselben Typus gebildet sind. So sind die Engelserscheinungen in beiden Schriften sehr beliebt. Während bei Matthäus ausser den drei Traumerscheinungen des Joseph (1, 20. 2, 13. 19) nur bei der Auferstehung (28, 2. 5) ein Engel handelnd in die evangelische Geschichte eintritt, und am Schluss der Versuchungsgeschichte 4, 11 der Dienst der Engel kurz erwähnt wird, während Markus gleichfalls nur diesen und den Auferstehungsengel kennt (1, 13. 16, 5), Johannes nur die zwei Auferstehungsengel 20, 12, so erscheint bei Lukas zuerst 1, 11 dem Vater des Täufers der Engel des Herrn, nachher 1, 26 der Jungfrau Maria der Engel Gabriel, hierauf 2, 9 den Hirten bei Bethlehem der Engel des Herrn und eine Menge himmlischer Heerschaaren, und diese drei Erscheinungen gehen nicht im Traum, sondern äusserlich real vor sich; der Engeldienst nach der Versuchung wird dann zwar übergangen, dafür erscheint aber 22, 43 ein Engel in Gethsemane, wozu dann noch 24, 4 zwei Auferstehungsengel hinzukommen. Ebenso ist die Apostelgeschichte voll Engelserscheinungen: erst die zwei Engel bei der Himmelfahrt, 1, 10, dann 5, 19 der Engel, welcher die sämmtlichen Apostel, später, 12, 7, der, welcher den Petrus aus dem Kerker befreit; weiter redet 8, 26 der Engel des Herrn mit Philippus, 10, 3, erscheint dem Cornelius ein Engel, 12, 23 wird König Herodes von dem Engel des Herrn geschlagen, 27, 23 erhält Paulus eine höhere Mittheilung durch einen Engel. — Aehnlich verhält es sich mit den Geisteswirkungen; während die Geisteserscheinung bei der Taufe Jesu und die darauf folgende Wirkung des Geistes, der Jesum in die Wüste führt, in den übrigen Geschichtsbüchern des N. T. ganz allein stehen, so sind die beiden Bücher des Lukas sehr reich an solchen übernatürlichen Wirkungen; man vgl. Apg. 2, 4. 4, 8. 31. 7, 55. 8, 17. 29. 39. 10, 19. 44. 11, 28. 13, 2. 9. 16, 6 f. 19, 6. 21, 4. Ev. 1, 41. 67. 2, 27. 10, 21. — Auch in den Wundererzählungen der beiden Schriften findet sich Verwandtes. Wenn Lukas 6, 19. 8, 46, allein unter den Evangelisten, die Vorstellung ausspricht,

dass von Jesus eine Kraft ausgegangen sei, die alle ihn berührenden geheilt habe, so begegnet uns dieselbe vom Wunderthäter magisch ausströmende Kraft Apg. 5, 15 f. in der Erzählung von dem heilkräftigen Schatten des Petrus, und zwar mit der gleichen Allgemeinheit ihrer Wirkung: *οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες*. Auch die verwandte Erzählung von den Schürzen und Schweisstüchern des Paulus, 19, 12, ist zu vergleichen. Auf die Analogie von L. 24, 31. 36 mit Apg. 8, 39 habe ich schon früher (S. 175) aufmerksam gemacht. Wie in der letztern Stelle Philippus plötzlich vom Geist entrückt wird, so berichtet das Evangelium ein plötzliches Verschwinden Jesu in Emmaus, und ein ebenso plötzliches Erscheinen in Jerusalem; das letztere hat auch Johannes, 20, 19, das Magische des Wunders nach seiner Weise noch durch ein *θυρῶν κεκλεισμένων* hervorhebend, da er aber hier, wie sonst, von Lukas abhängig zu sein scheint, kann dieser Umstand hier nicht in Betracht kommen. Zu der Bemerkung Apg. 5, 26: die Diener des Synedriums haben nicht gewagt, die Apostel gewaltsam zu verhaften, weil sie vom Volke gesteinigt zu werden fürchteten, bietet L. 20, 6. 22, 2. 6 die evangelische Parallele in der gleichen Furcht und Vorsicht der Priester. Dass der unrichtigen Angabe der Apostelgeschichte 4, 6 über Annas und Kaiaphas die des dritten Evangeliums 3, 2 entspricht, ist gleichfalls schon früher (S. 127) bemerkt worden; wie die Apg. den Annas in einem Zeitpunkt zum Hohenpriester macht, in dem es Kaiaphas war, so nennt das Evangelium Annas und Kaiaphas zugleich als Hohepriester, und kann man auch seinem Verfasser die Vorstellung von zwei gleichzeitigen Hohepriestern, nach Analogie der römischen Consuln, nicht wohl zutrauen, so weist doch der Ausdruck *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα* darauf hin, dass er nicht wusste, welcher von beiden beim Auftreten Jesu das hohepriesterliche Amt bekleidete. Eine ähnliche Erscheinung zeigen die beiden Angaben über den Census des Quirinus und über Theudas L. 2, 1 f. Apg. 5, 36 f. Das Evangelium setzt den Census um 10 Jahre zu früh, die Apostelgeschichte lässt einen Aufrührer, der um ein halbes Jahrhundert jünger ist, noch vor demselben auftreten. Beide wissen also von dem Census und benützen ihn für ihre Erzählung, aber beide zeigen sich auch über die Verhältnisse jener Zeit nicht näher unterrichtet. — Wenn wir mit der Erzählung der Apostelgeschichte über den Hauptmann Cornelius die des Lukasevangeliums von dem Hauptmann zu Kapernaum zu-

sammenstellen, so wird dieses vielleicht auf den ersten Anblick gesucht erscheinen; hat man sich jedoch mit uns überzeugt, wie wenig die Erzählung von Cornelius geschichtlichen Boden hat, so liegt es nahe, sich nach einem Vorbild für diese Figur umzusehen, und da muss es nun allerdings auffallen, dass gerade die Punkte in der Schilderung des Hauptmanns zu Kapernaum, worin Lukas von Matthäus abweicht, mit der des Cornelius in der Apostelgeschichte übereinkommen. Bei Matthäus 8, 5 ff. wird jener Hauptmann einfach als ein Heide behandelt, der sich demüthig und vertrauensvoll an Jesus wendet und von ihm erhört wird. Lukas 7, 2 ff. stellt ihn zwar auch als einen Heiden dar, aber zugleich flicht er einige Züge ein, welche ihn in ein näheres Verhältniss zu den Juden und ihrer Religion setzen: er liebt die Juden, und hat ihnen selbst eine Synagoge bauen lassen, die jüdischen Aeltesten verwenden sich daher auch für ihn bei Jesus. Wie ähnlich ist er nicht hierin dem Cornelius, der gleichfalls ein Heide, aber *εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν* ist, *ποιῶν τε ἐλεημοσύνας πολλὰς τῷ λαῷ*! Fehlt doch selbst das nicht, dass Jesus, nach der Darstellung des Lukas, von dem Hauptmann, ebenso wie Petrus von Cornelius, durch Abgesandte in dessen Haus gebeten wird, wie sehr diess auch der aus Matthäus aufgenommenen Bitte, dass er sich nicht hinbemühen möchte (V. 6), widerstreitet. Wer natürlich den Bericht der Apostelgeschichte über Cornelius für geschichtlich hält, wird darauf kein Gewicht legen, wer diess aber nicht thut, wird auch dieses Zusammentreffen kaum für zufällig halten können. — Dasselbe gilt von der Erzählung Apg. 28, 7 ff. in ihrem Verhältniss zu der von allen drei Synoptikern erzählten Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Matth. 8, 14. Mark. 1, 30 Luk. 4, 38). Wie Jesus die Schwiegermutter, so heilt Paulus den Vater seines Gastfreunds vom Fieber, und in Folge davon strömen in beiden Fällen Kranke herbei, welche sämmtlich geheilt werden. Wenn die Erzählung der Apostelgeschichte nicht historisch ist, wie sie diess doch unmöglich sein kann, so hat die Annahme, sie sei eine Nachbildung der evangelischen, viel für sich. Dass die letztere in diesem Fall dem Lukasevangelium entnommen wurde, ist theils an sich wahrscheinlich, theils spricht dafür ein Zusammentreffen des Ausdrucks: während Matth. und Mark. von der Kranken sagen: *εἶδε πυρέσσουσαν* und *κατέκειτο πυρέσσουσα*, so heisst es bei Lukas: *ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ*, was dem Ausdruck Apg. 28, 8: *πυρετοῖς καὶ δυσεν-*

τερίᾳ συνεχόμενον offenbar näher steht. — Die Worte des Paulus zu seinen Reisegefährten, 27, 34: οὐδενὸς γὰρ ὑμῶν θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἀπολεῖται (oder: πεσεῖται) haben die auffallendste Aehnlichkeit mit dem nur von Lukas 21, 18 überlieferten Ausspruch Jesu: θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται [1]. — Die Aehnlichkeit zwischen Apg. 26, 20 und L. 3, 8 ist schon früher (S. 300) bemerkt worden. Auch der merkwürdige Zug, dass Paulus immer nur durch den Unglauben der Juden zur Heidenpredigt gedrängt wird, hat nach Köstlin's treffender Bemerkung [2] an der Erzählung, mit der Lukas das öffentliche Auftreten Jesu so bezeichnend eröffnet, von der Verwerfung desselben in seiner πατρὶς, sein unverkennbares Vorbild. Die verletzende Wendung, welche der Vortrag Christi 4, 23, anscheinend ohne zureichende Veranlassung, nimmt, und die Wirkung, die er hervorbringt, entspricht den Darstellungen der Apostelgeschichte, wie c. 7, 48 ff. 13, 40 ff. 45 f. 22, 22. 28, 25 ff. auf's Beste, und namentlich die Erzählung von Stephanus, diesem Typus des Heidenapostels, und von dem Verhalten der Juden gegen ihn verräth die Gleichheit der bildenden Hand durch auffallende Aehnlichkeit der Züge [3]. — Schliesslich ist hier noch das Verhältniss der christologischen Stelle L. 24, 19 zu einigen Aeusserungen der Apostelgeschichte zu berühren. Wenn Christus hier beschrieben wird als ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ, so giebt es keine Stelle im N. T., welche dieser Beschreibung näher käme, als die zwei Aussprüche des Petrus 2, 22: Ἰησοῦν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι u. s. w. und 10, 38: Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲτ ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καί δυνάμει, vgl. auch 3, 22 ff. 4, 30, und eben diese Stellen knüpfen auch den Tod Jesu an diese Schilderung seiner Person und Wirksamkeit in ähnlicher Weise an, wie das Evangelium. Auch was L. 24, 25 f. 44 weiter folgt, dass das Leiden und die Verherrlichung Christi durch die Propheten vorher verkündigt war, hat ebenso,

1) Ueber den Sinn dieser Stelle vgl. S. 18.

2) D. Ursprung u. d. Comp. d. synopt. Evang. 204.

3) L. 4, 28 f.: καὶ ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ ἐν τῇ συναγωγῇ ἀκούοντες ταῦτα. Καὶ ἀναστάντες ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τῆς πόλεως... ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν. Apg. 7, 54. 57 f.: ἀκούοντες δὲ ταῦτα διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν.... καὶ ὥρμησαν ὁμοθυμαδὸν ἐπ' αὐτόν· καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν.

wie die dem Lukas bei der Leidensverkündigung 18, 31 (Matth. 20, 18 Mark. 10, 33) eigenthümliche Berufung auf die Propheten, seine nächsten Parallelen in der Apostelgeschichte 13, 27. 26, 22 vgl. auch 10, 43. 2, 23; die wesentlich gleiche Auffassung der Christologie lässt sich in diesen Stellen nicht verkennen.

Noch weit schlagender wird aber die Identität des Verfassers der beiden Schriften durch die Verwandtschaft ihres Zwecks und ihres ganzen dogmatischen Charakters bewiesen. Ich habe schon früher nachgewiesen[1]), dass sich das dritte Evangelium ähnlich, wie die Apostelgeschichte, im Interesse des paulinischen Universalismus zwischen Judenchristenthum und Paulinismus in die Mitte stellt, und die judenchristliche Ueberlieferung von Christus theils an sich selbst im paulinischen Sinn umbildet, theils durch eine Reihe paulinischer Stücke bereichert. Schwegler hat diese Ansicht noch näher begründet[2]), und Baur hat sie an mehreren Zügen weiter durchgeführt.[3]) In dieser Beziehung war ihm schon der sächsische Anonymus[4]) vorangegangen; nur will dieser die Eigenthümlichkeiten unsers kanonischen Lukasevangeliums ausschliesslich aus dem Paulinismus seines Verfassers erklären, und er giebt zugleich diesem Paulinismus eine durchgängige Beziehung auf das persönliche Verhältniss des Paulus zu den Uraposteln, und deutet eine Menge einzelner Züge von hier aus in einer Weise, die ich mir allerdings nicht aneignen kann. Ohne ihm hierin beizupflichten, glaubt auch Hilgenfeld[5]) an dem ausschliesslich paulinischen Charakter unsers Lukas festhalten zu sollen, und Volckmar[6]) bemüht sich, sogar für die Stücke, welche Schwegler und Baur als judaistisch bezeichnet hatten, das paulinische Gepräge nachzuweisen, wogegen umgekehrt Schwanbeck[7]) der Meinung ist, die paulinische Auffassung, welche man in dem Evangelium entdecken wolle, sei erkünstelt. Können wir jedoch

[1]) Theol. Jahrb. 1843, 59 ff.

[2]) Nachap. Zeit. II, 39—73.

[3]) Krit. Unters. über die kanon. Ev. S. 427 ff. 501 ff. Weiter vgl. Köstlin Urspr. u. Comp. d. synopt. Ev. 182. 216. 262.

[4]) In der Schrift: die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser u. s. w.

[5]) Die Evang. Justins, der clem. Hom. und Marc. S. 474 Anm. Doch kommt H. meiner Ansicht sehr nahe, wenn er es S. 472 als einen charakteristischen Zug des dritten Ev. bezeichnet, dass es judaistische Bestandtheile zwar aufnehme, aber geschickt zu neutralisiren wisse.

[6]) Theol. Jahrb. 1850, 215 ff. Ev. Marc. 228 f.

[7]) Quellen der Apg. S. 127.

das letztere, nicht weiter begründete Urtheil mit der einfachen Verweisung auf die obenangeführten Untersuchungen beantworten, so scheint es doch andererseits auch einseitig, das Lukasevangelium mit Ausschluss aller Zugeständnisse an den Judaismus blos als paulinische Tendenzschrift zu betrachten. Es sind nun doch einmal unläugbar in dem Evangelium manche Bestandtheile, welche sich weder aus einem rein paulinischen Charakter desselben, noch aus dem Anschluss an die gemeinsame evangelische Ueberlieferung, aber auch nicht aus einem blossen Zufall erklären lassen, deren Aufnahme daher entweder auf die eigene judaistische Denkweise des Verfassers, oder auf eine Anbequemung an fremden Judaismus hinweist. Dahin gehört vor Allem der grössere Theil von dem Inhalt der zwei ersten Kapitel. Zwar läugnet Volckmar [1]), was sonst allgemein anerkannt wird, dass diese beiden Kapitel ein vorherrschend judaistisches Gepräge tragen. Aber man frage sich doch, wer überhaupt das Interesse haben konnte, mit solcher Ausführlichkeit über die Geburt des Täufers, über den Besuch der Maria bei Elisabeth, über die bei dieser Gelegenheit gesprochenen Loblieder und Reden, über die Vollziehung der Beschneidung und die Darbringung der Erstlingsopfer zu berichten, wer die alttestamentlichen Bezeichnungen des Messias, die alttestamentlichen Lobpreisungen Jehovahs für das messianische Heil in dieser Art häufen konnte, als ein solcher, dem alle diese Dinge entweder für sich selbst erbaulich waren, oder erbaulich für seine Leser zu sein schienen. Und wem konnten sie zur Erbauung dienen, dem nicht überhaupt am Zusammenhang des Messias mit dem Judenthum, am alttestamentlichen Messiasbegriff gelegen war? Welchen Werth konnte es denn abgesehen hievon haben, nicht allein über die Geburt des Messias, sondern auch über die seines Vorgängers, des letzten jüdischen Propheten, so weitläufig unterrichtet zu werden, nicht allein von dem Besuch der Maria bei der Mutter dieses Propheten, sondern auch von den Worten, die sie gewechselt, das Genaueste zu erfahren, sich möglichst ausdrücklich von dem zu überzeugen, was sich übrigens doch von selbst verstand, dass in Bezug auf den christlichen Messias keine der gesetzlichen Vorschriften versäumt wurde (ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου 2, 39), diese alttestamentlichen Lobgesänge zu hören, in denen der eigenthümlich christliche Gehalt so äusserst gering ist?

[1]) Theol. Jahrb. 216 f. Evang. Marc. 228 ff.

Dass die Personen der Vorgeschichte in der Wirklichkeit in der jüdischen Weise lebten und sich bewegten (Volckmar a. a. O.), erklärt nichts, denn daraus folgt nicht im Geringsten, dass auch der Evangelist dieses ihr jüdisches Wesen in aller Ausführlichkeit vor uns ausbreiten musste. Aber dürfen wir überhaupt bei unserem Verfasser das geschichtliche Interesse voraussetzen, diese Personen der historischen Wirklichkeit gemäss darzustellen? Dass seine Darstellung keine geschichtlich getreue sein kann, ist doch augenfällig, und braucht Volckmar natürlich nicht erst durch die Verweisung auf Strauss bewiesen zu werden, dass er sich aber auch nicht einmal genauer an eine ältere Darstellung anschliesst, dass namentlich die Redestücke seine eigene freie Composition sind, diess erhellt aus der auffallenden Gleichförmigkeit der Sprache und Ausdrucksweise in diesen zwei Kapiteln mit derjenigen des übrigen Evangeliums und der Apostelgeschichte [1]). Es bliebe mithin nur übrig, und diess ist wohl Volckmar's Meinung, dass der Verfasser um der dichterischen Naturwahrheit willen die Personen der Vorgeschichte so dargestellt hätte, wie er sie dargestellt hat. Aber wie wenig will diess doch mit dem Zweck und Charakter einer Evangelienschrift übereinstimmen! So wenig eine solche Schrift ein einfacher geschichtlicher Bericht ist, so wenig ist sie auch ein freies und interesseloses Kunstwerk, sondern sie ist wesentlich eine religiöse Lehrschrift; was sie erzählt, das erzählt sie nicht blos, um die Wissbegierde durch eine wirkliche oder poëtisch ausgeschmückte Geschichte zu befriedigen, sondern sie erzählt es als einen für das religiöse Glauben und Handeln maassgebenden Vorgang. In diesem Sinn sind die Evangelien jederzeit von der Kirche benützt worden, aus diesem Interesse sind sie auch ursprünglich entstanden: man sammelte die Ueberlieferungen von dem Messias nicht nur, weil man von dem Stifter der Kirche etwas zu wissen, sondern weil man von den Personen der heiligen Geschichte für sich selbst zu lernen wünschte, man sammelte sie, wie auch L. 1, 4 ausdrücklich von sich sagt, um etwas Sicheres über die christliche Lehre zu erfahren, oder wie Papias (Eus. III, 39, 2) denselben Zweck bezeichnet, um ihres Nutzens, ihres dogmatischen und praktischen Gehalts willen. Die Reden daher, welche den Personen der evangelischen Geschichte in den Mund gelegt, die Handlungen, welche von ihnen berichtet werden,

[1]) Worüber Gersdorf Beiträge u. s. w. S. 160 ff. zu vergleichen ist.

haben wesentlich dogmatische Bedeutung, und die historisch poëtische Naturwahrheit kam dieser gegenüber, wie diess hundert Beispiele beweisen [1]), gar nicht in Anschlag. Dieses Interesse reicht daher gar nicht aus, die Vorgeschichte des Lukas zu erklären, sondern wir müssen annehmen, dass er dem jüdischen Standpunkt, der uns in ihr entgegentritt, eine bleibende Berechtigung innerhalb des Christenthums zugestand, dass er ihn wenigstens als ein Element des christlichen Standpunkts in diesen aufgenommen wissen wollte. Dass er aber hiemit in keiner Beziehung von Paulus abweiche, können wir Volckmar nicht glauben. Wohl weiss auch Paulus, dass Christus unter das Gesetz gethan war, aber ist es wohl denkbar, dass er die Erfüllung aller gesetzlichen Vorschriften an seiner Person — nicht etwa um das Ende des Gesetzes darin nachzuweisen, sondern einfach in dem Ton eines solchen erzählt haben würde, für welchen dieses Ceremoniel an und für sich Bedeutung hat? Wird doch selbst jenes Allgemeine nur in dem Zusammenhang erwähnt, dass gesagt wird, Christus habe unter dem Gesetz sein müssen, *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ* (Gal. 4, 6). Wohl setzt auch Paulus den jüdischen Messiasbegriff im Allgemeinen voraus, aber daraus folgt noch lange nicht, dass eine Darstellung in seinem Geist ist, welche ganz und gar bei diesem jüdischen Messiasbegriff stehen bleibt, welche den Messias nur als denjenigen kennt, dem Gott den Thron seines Vaters David verliehen, der ewig über das Haus Jakob herrschen wird (L. 1, 32 f.), durch den sich Gott seines Knechts Israël angenommen, die Verheissungen an die Erzväter erfüllt, Erlösung geschafft hat für das Volk Gottes (1, 54 f. 68 ff.) u. s. w.; denn dass daneben auch 2, 32 von dem *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν* gesprochen wird, diess geht in keiner Beziehung über den alttestamentlichen Messiasbegriff hinaus, in den übrigen Stellen aber, die Volckmar anführt, (1, 48. 51. 53. 79. 2, 10. 34) ist von einer universellen oder gar antijüdischen Bestimmung des Messias bei richtiger Erklärung auch nicht die leiseste Spur zu finden. Welches Interesse würde vollends für Paulus, der selbst

[1]) Wie wenig Wahrscheinlichkeit haben z. B. die Reden des Täufers Johannes, ja sehr viele Reden Jesu selbst im vierten Evangelium! Wie unwahrscheinlich ist in der Apg. so Manches in den Reden und der Handlungsweise des Paulus, wie unwahrscheinlich die Rede des Jakobus beim Apostelconvent und doch hat die Furcht seine Helden zu „*monstra*" zu machen, den Verfasser nicht abgehalten, sie so, wie er thut, darzustellen.

Christum nicht dem Fleische nach kennen will, die weit ausgesponnene Familiengeschichte des Vorläufers und der persönliche Verkehr der Maria und Elisabeth gehabt haben? Nein, hier befinden wir uns auf einem andern Boden, als auf dem des paulinischen Christenthums. Auch die Genealogie kann ihren judenchristlichen Ursprung nicht verläugnen, den schon ihr mittelbarer Widerspruch mit der Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung Christi an's Licht stellt, und auch hier hilft es wenig, an das paulinische ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα (Röm. 1, 3) zu erinnern, denn diesem υἱὸς Δαβὶδ steht der υἱὸς θεοῦ κατὰ πνεῦμα nachdrucksvoll entgegen, wer dagegen das Geschlechtsregister verfasst hat, kann diess ursprünglich nur in dem Interesse gethan haben, die messianische Würde Jesu durch seine Abstammung von David zu begründen: damit er als der rechtmässige Erbe des davidischen Thrones anerkannt werde, muss sein Erbfolgerecht nachgewiesen werden. Diesem Nachweis stellt nun allerdings Lukas nicht allein die Abstammung Jesu von dem Protoplasten Adam zur Seite, welche den Davidssohn zugleich als Menschensohn im höheren Sinn, den jüdisch nationalen Messias zugleich als den allgemein menschlichen erscheinen lässt, sondern er macht ihn auch, ebenso wie Matthäus, dadurch wieder illusorisch, dass die Genealogie nicht in Maria, sondern in Joseph endigt; sollen wir aber darum glauben, das Geschlechtsregister des Lukas sei nur ein Spott auf das jüdische Genealogisiren, wie der sächsische Anonymus (S. 242) will, oder es habe umgekehrt, wie Volckmar glaubt, auch von dem Pauliner Lukas verfasst werden können, um sein eigenes, „ganz paulinisches" Bedürfniss einer Beziehung Christi auf das A. T. zu befriedigen? Das Erstere verbietet schon das entsprechende Geschlechtsregister Josephs bei Matthäus, und ebenso bestimmt der ganze Charakter des Evangeliums, in welchem von all' den versteckten Ausfällen, Schmähungen, Gehässigkeiten und Verspottungen gegen Judenthum, Judenchristenthum und Judenapostel, die der Anonymus darin sucht, nun einmal nichts zu finden ist; die andere Annahme scheitert an dem Umstand, dass derjenige, welcher durch die Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung den Zusammenhang zwischen Jesus und Joseph abgebrochen hatte, kein Interesse mehr haben konnte, den Zusammenhang Josephs mit David umständlich nachzuweisen; vielmehr kann die Genealogie ursprünglich nur von einem solchen herrühren, bei welchem statt des ὤν, ὡς ἐνομίζετο, unsers Lukas ein einfaches

ὢν oder ἦν stand. Dass aber der Verfasser des Evangeliums diese genealogische Beweisführung für die Messianität Jesu doch aufnimmt, wiewohl er ihr recht ausdrücklich durch sein ὢν, ὡς ἐνομίζετο, und durch die Fortführung auf Adam ihre ursprüngliche Bedeutung genommen hat, diess lässt sich nur aus dem Wunsch erklären, auch der alten judenchristlichen Auffassung Christi in seiner Darstellung Raum zu lassen; und wenn wir in dieser Beziehung bei Matthäus geneigt sein werden, eher ein unbewusstes Zusammensein zweier Auffassungsweisen anzunehmen, die übrigens beide aus jüdischem Boden erwachsen sind [1], der älteren, welche Christus nur als Davidssohn, und der jüngeren, welche ihn als Gottessohn im physischen Sinn betrachtet, so zeigt bei Lukas theils die Stellung der Genealogie hinter der sie paralysirenden Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung, theils das ὡς ἐνομίζετο, theils die mit dem jüdisch nationalen Zweck der Genealogie im Widerspruch stehende Verlängerung derselben bis auf Adam, dass er sich des Verhältnisses dieser jüdischen Urkunde zu seiner eigenen Darstellung recht wohl bewusst ist; wenn er sie daher dennoch aufnimmt, so kann er dabei nur von der Rücksicht auf judaistisch Gesinnte geleitet sein. Wenn weiter Schwegler und ich die starke Betonung des Gegensatzes zwischen dem αἰὼν οὗτος und dem αἰὼν μέλλων, manche Aeusserungen über den Werth der Armuth und den Schaden des Reichthums, und die lohnsüchtig lautenden Aussprüche L. 6, 35. 16, 9 ebjonitisch gefunden haben, so stellt sich uns hier zwar auch Baur, um des „Ur-Lukas“ willen, entgegen [2], ich kann jedoch unsere Ansicht hierüber auch durch seine eindringenden Bemerkungen nicht wirklich widerlegt finden. Es ist ganz richtig, der Gegensatz dieser und der zukünftigen Welt drückt nichts Anderes aus als die urchristliche Lebensansicht; aber wenn dieser Gegensatz so scharf gespannt und so äusserlich gefasst wird, dass nicht Ein und dasselbe Individuum beiden angehören kann, dass derjenige, dem es hienieden gut geht, eben desshalb im Jenseits

[1]) Wenn Volckmar Ev. Marc. 230 der übernatürlichen Erzeugung Jesu die Bedeutung giebt, Christus vom Zusammenhang mit dem jüdischen Volk abzulösen, so ist das zwar immerhin denkbarer, als die weitere Vermuthung, dass dieselbe „der Erbsündenlehre genugthun“ wolle, von der sich bei Lukas keine Spur findet, dass aber das ursprüngliche Motiv der Erzählung nicht darin liegt, erhellt schon aus ihrem judenchristlichen Ursprung, den Matthäus deutlich bezeugt.

[2]) Krit. Unters. S. 446—455.

gequält wird, dass die Armen als solche seliggepriesen werden, die Reichen als solche verdammt sein sollen, wenn zwischen dem äusseren Zustand und dem Inneren der Gesinnung so gar nicht unterschieden, die weltentsagende Gesinnung nur in der äusseren Weltentsagung anerkannt wird, ist dann nicht das Urchristliche eben jener urchristliche Ebjonitismus, über den sich Paulus wesentlich erhoben hat? Denn dass sich in Stellen, wie 2 Kor. 6, 10. 1 Kor. 7, 29 ff. eine ganz andere Schätzung von Reichthum und Armuth und eine ungleich höhere Freiheit des Selbstbewusstseins gegen diese äusseren Zustände ausspricht, habe ich auch schon an einem andern Ort[1]) nachgewiesen. Weniger entscheidend sind wohl die Stellen 6, 23. 35. 16, 9, denn theils sind die erstern aus Matthäus genommen, welcher viel mehr, als Lukas, vom künftigen Lohn spricht, theils ist die Aussicht auf einen solchen auch dem Paulus nicht schlechthin fremd (s. 1 Kor. 9, 17. 2 Kor. 9, 6); aber doch machen jene Aussprüche im Zusammenhang der lukanischen Bergpredigt allerdings nicht den Eindruck, dass sie den paulinischen Standpunkt voraussetzen, und in keinem Fall würde Paulus, wie Lukas in der Parabel vom ungerechten Haushalter, gelehrt haben, dass man sich durch Werke der Wohlthätigkeit die Aufnahme in die *σκηναὶ αἰώνιοι*, in's messianische Reich, erwerben könne; auf diese kann sich der Lohn, den er solchen Werken verheisst, unmöglich beziehen. Die lukanischen Aussprüche erinnern weit mehr an Jakobus, als an Paulus, wie überhaupt die Lehre des dritten Evangeliums über Armuth, Reichthum und Almosen (über die auch 12, 15 ff. 12, 33 zu vergleichen sind) der des Jakobus am Nächsten steht[2]); auch hierin trifft aber die Apostelgeschichte mit ihm zusammen; m. s. c. 9, 36. 10, 2 ff. 20, 33 ff. Dass auch in der Christologie des Evangeliums und der Apostelgeschichte die ebjonitische Betrachtung Christi als des Propheten stärker, als irgendwo sonst im N. T., hervortritt, habe ich schon früher bemerklich gemacht.

Durch alle diese Züge scheint es mir gerechtfertigt, wenn wir fortwährend neben dem eigenthümlich Paulinischen auch eine kleinere Masse von Ebjonitischem im dritten Evangelium behaup-

[1]) Theol. Jahrb. 1850, 457 ff.

[2]) Hierüber und über die ebjonitischen Bestandtheile des Lukasevangeliums überhaupt, ist jetzt namentlich Köstlin Urspr. u. Comp. d. synopt. Ev. 220 ff. zu vergleichen, wenn auch nicht alle Vermuthungen dieses Gelehrten über den Ursprung der einzelnen Erzählungen gleich stichhaltig sein dürften.

ten, und je weniger sich nun die Aufnahme dieser Elemente für etwas blos Zufälliges halten lässt, je sichtbarer sich der Verfasser an mehreren Punkten, wie namentlich in der Genealogie und in der Parabel von Lazarus und dem Reichen, bemüht zeigt, sie selbst im Interesse paulinischer Ideen umzudeuten, oder ihnen unmittelbar, wie c. 16, 16 f., Aussprüche und Erzählungen von entgegengesetztem Charakter zur Seite zu stellen, um so deutlicher kommt auch überhaupt die Tendenz seiner ganzen Darstellung zum Vorschein. Dieses Evangelium dient allerdings wesentlich dem Interesse des paulinischen Christenthums, und insbesondere des paulinischen Universalismus, es will das judaisirende Messiasbild der älteren evangelischen Ueberlieferung den Anschauungen des Paulinismus anpassen, welcher statt eines jüdisch nationalen einen allgemeinen Messias fordert; aber es will diess nicht durch direkte Polemik gegen die älteren Vorstellungen, sondern vielmehr unter Anerkennung und theilweiser Aneignung derselben nur dadurch erreichen, dass es ihnen paulinische Elemente in überwiegender Anzahl beifügt, sie selbst so viel, wie möglich, in das Paulinische umbiegt. Seine Tendenz ist mit Einem Wort eine conciliatorische, nicht in dem Sinn freilich, als ob die beiden Ansichten vom Messias, die jüdische und die universalistische, als gleichberechtigt neben einander gestellt würden, sondern diese wird unverkennbar stärker betont, und als die höhere behandelt, zu der sich jene fortbilden soll, darum soll aber doch auch die ältere Ansicht nicht ausgeschlossen, sondern in die höhere selbst aufgenommen werden. Es ist also hier ein analoges Verhältniss, wie in der Apostelgeschichte zwischen dem Judenchristenthum und dem Paulinismus; wie in dieser die Anerkennung des paulinischen Universalismus zwar das Ziel ist, welchem die ganze Darstellung zustrebt, dieser Standpunkt selbst aber nicht im Gegensatz zu dem Judenchristenthum der Urgemeinde, sondern als wesentlich identisch mit ihm dargestellt wird, so ist es im Evangelium Ein und derselbe Christus, der uns als der jüdische Messias, als der Sohn Davids, als der Gesandte Gottes an die zwölf Stämme Israëls, als der Bürge für die ewige Dauer des mosaischen Gesetzes [1]) ge-

[1]) L. 16, 17, eine Stelle, die über das paulinische νόμον ἱστῶμεν (Röm. 3, 31) offenbar weit hinausgeht; an eine ewige Gültigkeit des Gesetzes als solchen, mit allen seinen einzelsten Bestimmungen ist bei diesem nicht zu denken. Im Uebrigen s. o. S. 16.

schildert wird, und der durch Wort und That, ausdrücklich und in Parabeln, die universelle Bestimmung seines Werks, das Ende des Gesetzes, den Vorzug der glaubigen Hingebung vor jüdischer Werkgeschäftigkeit, die Beseligung aller bussfertigen Sünder verkündet [1]). Wie aber die Apostelgeschichte ihrem conciliatorischen Zwecke wesentliche Züge im Charakter und in der Lehre des Paulus zum Opfer bringt, so sehen wir auch im Evangelium nicht die rein paulinische Ansicht über Christus und das Christenthum, sondern vorzugsweise nur den paulinischen Universalismus hervortreten, daneben finden sich aber Spuren der ebjonitischen Lebensansicht, welche dem rein paulinischen Geist widersprechen. Die beiden Schriften zeigen so bei aller Verschiedenheit ihres Inhalts doch in ihrer ganzen Tendenz, und in der Art, wie sie diese Tendenz mittelst ihrer Geschichtsdarstellung verfolgen, eine Verwandtschaft, die sich nur aus der Einheit ihres Verfassers erklären lässt.

Selbst die Anlage der beiden Schriften hat eine merkwürdige Aehnlichkeit. Eine völlig gleichartige Composition war natürlich durch die Verschiedenheit des Gegenstands ausgeschlossen. Die der Apostelgeschichte ist wesentlich durch die Parallele zwischen Paulus und den Uraposteln bedingt, die des Evangeliums musste schon wegen der Einheit der Hauptperson und ihrer Geschichte in vielen Beziehungen anders ausfallen. Aber doch ist auch das Evangelium, mit Ausnahme der Vorgeschichte, dreitheilig gegliedert: c. 3, 1—9, 50 sehen wir Jesus umherwandernd in Galiläa, c. 9, 51—19, 27 ist er auf dem Wege nach Jerusalem [2]), mit c. 19, 28 beginnt der letzte Theil seiner Geschichte in Jerusalem. Wie das Christenthum nach der Apostelgeschichte von Jerusalem aus über Samaria zu den Heiden sich verbreitet, und jedem dieser drei Momente ein eigener Theil des Buchs entspricht, so nimmt umgekehrt der Stifter desselben seinen Weg von der *Γαλιλαία ἐθνῶν* aus über Samarien nach Jerusalem, und es ist gleichfalls jedem dieser Punkte ein eigener Theil der Schrift gewidmet, ihr Eigenthümlichstes aber ist vorzugsweise in dem zweiten Theile zusammengedrängt, den die Aussendung der 70 Jünger, dieser zweiten universellen Apostel, so bedeutungsvoll eröffnet. Damit aber auch eine Parallele zu der Vorgeschichte des Evan-

[1]) Die näheren Belege s. in meiner oben angeführten Abhandlung und bei Schwegler.

[2]) S. Baur, Krit. Untersuch. S. 431 ff.

geliums in der Apostelgeschichte nicht fehle, wird diese durch den Himmelfahrtsbericht in ähnlicher Weise an die vorapostolische Zeit angeknüpft, wie das Evangelium durch seine zwei ersten Kapitel an die vorchristliche. Als ein specieller Zug von merkwürdiger Aehnlichkeit mag noch die Behandlung der beiden Apostelnamen Petrus und Paulus in den zwei Schriften erwähnt werden. Es ist längst aufgefallen, dass Paulus in der Apostelgeschichte bis c. 13, 9 beharrlich Saulus, von da an aber ebenso beharrlich Paulus genannt wird, und man hat hierin die Andeutung gefunden, dass er erst bei dieser Veranlassung seinen späteren Namen angenommen habe. Diese Vermuthung bestätigt sich durch die Bemerkung, dass in ganz ähnlicher Weise Petrus im Evangelium bis c. 6, 14 ausschliesslich den Namen Simon führt, und zwar mit Ausnahme der einzigen Stelle 5, 8, welche bereits ein Vorspiel seiner späteren Stellung berichtet, immer (7mal) ohne den Beisatz Petrus; c. 6, 14 wird der Petrusname mit den Worten *Σίμωνα ὃν καὶ ὠνόμασε Πέτρον* (vgl. Apg. 13, 9: *Σαῦλος δὲ ὁ καὶ Παῦλος*) eingeführt, und nun behält Petrus diesen ebenso beharrlich, und zwar gleichfalls immer (17mal) ohne ein vorangehendes *Σίμων*, nur noch zweimal kommt das letztere vor: c. 22, 31 wo das *Σίμων, Σίμων* in der Warnung vor der Verläugnung wohl darauf hinweisen soll, dass der Angeredete immer noch der alte Simon, nicht blos der Glaubensfels Petrus sei, und c. 24, 34 in einer Aussage der Jerusalemiten, wo der familiärere Name ebenso zur Dramatik zu gehören scheint, wie in der Apostelgeschichte, welche sonst nie Simon sagt, c. 10, 5. 18. 32 11, 13 das *Σίμων, ὅς ἐπικαλεῖται Πέτρος*, und c. 15, 14 das ebraisirende *Συμεών* [1]). So unbedeutend dieser Zug auch an sich ist, so lässt er uns doch in die Gleichförmigkeit des schriftstellerischen Verfahrens in den beiden Schriften einen belehrenden Blick werfen.

[1]) Dieselbe Erscheinung wiederholt sich bei Markus: Petrus heisst hier bis c. 3, 16, wo die Ertheilung des Petrusnamens erzählt wird, ausschliesslich Simon, von da an nur noch Einmal, 14, 37, in dem *Σίμων καθεύδεις*, welches gleichfalls eine Schwäche aussagt. Dagegen wechselt Matth. zwischen Petrus und dem selteneren Simon und Simon Petrus, und Joh. bedient sich der letztern Bezeichnung so oft, als des einfachen Petrus. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Markus bei seinem Verfahren von Lukas abhängig ist; jedenfalls hat die Einführung des Petrusnamens bei Lukas mit der des Paulusnamens in der Apg. grössere Aehnlichkeit, als bei Markus.

Fassen wir alle die Gründe zusammen, welche uns die Sprache und Darstellung der beiden Schriften, ihr Inhalt, ihre Tendenz, ihre Composition, die mittelbare oder unmittelbare Beziehung der einen auf die andere an die Hand giebt, so haben wir alle Ursache, der Selbstaussage der Apostelgeschichte und dem einstimmigen Zeugniss der Tradition von der Identität ihres Verfassers mit dem des Evangeliums Glauben zu schenken. Das Einzige, was hiegegen eingewendet werden könnte, sind gewisse sprachliche, namentlich lexikalische Eigenthümlichkeiten, welche wir trotz ihres wesentlich gleichartigen Sprachcharakters in jeder von beiden wahrnehmen können [1]. Ich habe schon früher eine bedeutende Anzahl von Wörtern und Ausdrücken verzeichnet, welche theils dem Evangelium mit Ausschluss der Apostelgeschichte, theils dieser mit Ausschluss von jenem angehören [2], und ich kann dieses Verzeichniss in der Anmerkung noch mit weiteren Belegen vermehren [3]. Nichtsdestoweniger sind diese Eigenthümlichkeiten nicht von der Art, dass sie gegen den gleichen Ursprung der beiden Schriften etwas beweisen könnten. Denn für's Erste müssen wir von den aufge-

[1]) In Betreff des Inhalts wird ausser den schon erörterten Differenzen der Himmelfahrtsgeschichte die bedeutendste Abweichung die sein, dass das Evangelium wiederholt (14, 14. 20, 35) die Auferstehung auf die Frommen zu beschränken scheint, wogegen Apg. 24, 15 ausdrücklich eine *ἀνάστασις δικαίων τε καὶ αδίκων* gelehrt wird. Da jedoch auch das übrige N. T. mit Ausnahme der Apokalypse zwischen diesen beiden Bestimmungen schwankt, und da nicht selten ein und derselbe Schriftsteller beide vorträgt, ohne ihre Vereinbarkeit nachzuweisen (z. B. Paulus, wenn wir 1 Kor. 15, 35 ff. Röm. 8, 11 und ähnliche Stellen mit Röm. 2, 16. 2 Kor. 5, 10, Johannes, wenn wir c. 6, 39 f. 44. 54 mit c. 5, 28 f. vergleichen), so kann dieser Umstand auch im vorliegenden Fall nichts beweisen.

[2]) Theol. Jahrb. 1843, 450 ff. 461 ff. 471 ff.

[3]) Das Evangelium hat ausser den früher angeführten noch die folgenden Wörter, die in der Apostelgeschichte fehlen: *ἔντιμος, προςψαύειν, φιλάργυρος, ψηφίζειν* (diese vier kommen a. a. O. irriger Weise unter dem eigenthümlichen Wörtervorrath der Apg.), *ἀγαπᾶν* (13mal), *ἀγάπη, ἀλλ᾽ ἤ, ἀλλάγε, ἀλλότριος* (Apg. nur in einem Citat), *ἥκειν* (wenn nämlich Apg. 28, 23 *ἦλθον* zu lesen ist), *καλὸς, κλίνειν* (4mal, 2mal *ἡμέρα κλίνει*) *κοινωνὸς, κοίτη, παλαιός. Ἀπολλύναι*, Ev. 24mal, steht Apg. nur 2mal, *διατί* dort 6mal, hier 1mal, *διδάσκαλος*, dort 17mal, hier 1mal, *δοῦλος*, dort 26mal, hier 2—3mal, *ἑτοιμάζειν* dort 13mal, hier 1mal, *εὐλογεῖν* dort 14mal, hier 1mal, *μακάριος* dort 13mal, hier 2mal, *ὅταν* dort 29mal, hier 2mal, *οὐχὶ* dort 15mal, hier 2mal, *σῶμα* dort 13mal, hier 1mal, nur das Evangelium hat das Neutrum im substantivischen Sinn: *τὸ ἀγαθὸν*, die Pluralformen *αἱ ἔρημοι, τὰ ἔσχατα*, das Futurum *ἐρεῖν*, die Zusammensetzungen *ἀπὸ τότε, ἀπὸ μακρόθεν, ἀπὸ μιᾶς, σὺν τούτοις, ἐν ἐξουσίᾳ*, die Construction von *ἐὰν* mit dem Indicativ (6, 34. 11, 12. 19, 40 nicht ganz sicher), und von *θέλειν*

zählten Wörtern und Ausdrücken alle diejenigen in Abzug bringen, welche in der Schrift, die sie hat, nur einmal, oder nur wenige Male in demselben Zusammenhang vorkommen, denn es lässt sich nicht absehen, warum der Verfasser die Ausdrücke, welche in der gleichen Schrift nicht wiederholt werden, in einer andern Schrift von theilweise abweichendem Inhalt wiederholen sollte. In diese Klasse gehören aber weit die meisten der angeführten Beispiele; ich habe allein in der Apostelgeschichte unter den Wörtern, die das Evangelium nicht hat, mehr als sechshundert gezählt, die sich nur an Einer Stelle, und weit zum grösseren Theil überhaupt nur Einmal darin finden. Nur dann könnten auch solche Ausdrücke in Betracht kommen, wenn ihre Anzahl in der einen Schrift unverhältnissmässig grösser wäre, als in der andern, denn diess würde überhaupt darauf hinweisen, dass der Verfasser der erstern über einen reicheren Wörtervorrath zu verfügen habe; doch müsste auch dann erst untersucht werden, ob sich das Missverhältniss nicht aus der Beschaffenheit des Gegenstands oder aus

mit folgendem Conjunctiv (mit oder ohne ἵνα), das vergleichende ἤ mit vorangehendem Positiv 15, 7. 17, 2, nur das Ev. hat die Ausdrücke ἀκολουθεῖν μετά τινος, εἰπεῖν ἐν ἑαυτῷ oder ἐν τῇ καρδίᾳ, λέγειν ἐν ἑαυτῷ oder πρὸς ἑαυτὸν ἔρχεσθαι ὀπίσω τ., ἔρχ. εἰς ἑαυτὸν, εἰς φανερόν, ὁμολογεῖν ἔν τινι, κακῶς ἔχειν, αἰὼν οὗτος, αἰ. ἐρχόμενος, ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ (11, 13), βασιλεὺς von Christus, εἰρήνη ὑμῖν, ἔγειρε (ἐγείρου u. dgl., das ἔγειρε Apg. 3, 6 ist sehr unsicher); υἱὸς Δαβὶδ steht nur im Ev., υἱ. ἀνθρώπου und υἱ. θεοῦ (ὑψίστου), von denen jedes Apg. nur 1mal vorkommt, finden sich im Ev., jenes 23mal, dieses 13mal, auch die Zusammensetzung υἱὸς φωτὸς, εἰρήνης u. s. w., im Ev. nicht selten, hat Apg. nur 4, 36 eine Analogie; das umschreibende ἄρχεσθαι ist im Ev. weit häufiger als Apg.; βασιλεία θεοῦ steht Ev. 34mal, Apg. 7mal, ὃς ἂν (ἐὰν) Ev. 20mal, Apg. 1mal und 3mal in Citaten, καὶ οὗτος Ev. 1, 36. 8, 41. 16, 1. 19, 2. 20, 28. 2, 37. 8, 42. Apg. nur 17, 7. Das Ev. hat öfter καὶ vor dem Nachsatz, und macht den Fortgang der Erzählung öfter mit καὶ als Apg. s. Bruder S. 455. 460 ff. Umgekehrt sind der Apg. im Vergleich mit dem Ev. ausser den früher aufgezählten eigenthümlich: die Wörter ἁγνίζειν, ἀδύνατος in der Bedeutung; schwach, ἀεὶ, δαιμόνιον in der Bedeutung Gottheit, δέον ἐστὶ, ἔχειν = ἀπέχειν (1, 12), καθὼς in temporeller Bedeutung (7, 17), μαρτυρεῖσθαι in der Bedeutung, einen guten Leumund haben, ἡ ὁδὸς ohne Beisatz für die christliche Religion, die Verbalformen ἤμην und ἔσεσθαι, die Ausdrücke ἐν γωνίᾳ, ἐκ δευτέρου, der Anfang der Sätze mit ὡς δὲ und ὅτε δὲ (das Ev. hat nur καὶ ὡς, καὶ ὅτε, welches letztere auch Apg. zweimal steht, s. Gersdorf a. a. O. S. 242), der verhältnissmässig häufige Gebrauch von δέειν (Ev. 2mal, Apg. 12mal), ἐπαγγελία (Ev. 1mal, Apg. 8mal), μάρτυς (Ev. 1mal, Apg. 13mal), μόνον (Ev. 1mal, Apg. 8mal), der Gebrauch von μὲν ohne folgende Adversativpartikel, Apg. 1, 1. 18. 2, 41. 3, 13 (?). 21. 5, 41. 13, 4. 17, 30. 23, 22. 26, 4. 27, 24. 28, 22.

dem Einfluss der benützten Quellen erklären lässt. In unserem Fall ist aber ein solches Missverhältniss gar nicht vorhanden. Von den Differenzen, welche nach Abzug jener blos einmal vorkommenden Ausdrücke noch übrig bleiben, erklärt sich ein grosser Theil aus der Verschiedenheit der Quellen, die für das Evangelium und für die Apostelgeschichte benützt wurden. Ich habe aus Anlass der mehrerwähnten lexikalischen Zusammenstellung Theol. Jahrb. 1843, 533 f. eine nicht unbedeutende Anzahl von Wörtern und Ausdrücken nachgewiesen, welche der Apostelgeschichte fremd, im dritten Evangelium nur an solchen Stellen vorkommen, an denen sie Matthäus auch hat, welche daher wahrscheinlich aus diesem entlehnt sind. Ebenso verhält es sich auch noch bei einigen weiteren. So steht *ἀποκτανθῆναι*, *ἀποκτέννειν*, zwei der Apostelgeschichte fehlende Formen, L. 9, 22. 12, 4 nach Matth. 16, 21. 10, 28, *ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς* von Christus L. 19, 38 nach Matth. 21, 5. 9, *τὰ ἔσχατα* L. 11, 26 nach Matth. 12, 45, *κεραία* L. 16, 17 nach Matth. 5, 18, *κληρονόμος* L. 20, 14 nach Matth. 21, 38, *ὁμολογεῖν ἔν τινι* 12, 8 nach Matth. 10, 32, *παλαιὸς* 5, 36. 37 nach Matth. 9, 16 f., woher es dann auch in den weitern wahrscheinlich unächten [1]), Zusatz V. 39 gekommen zu sein scheint, *ὁ ἐρχόμενος* ohne Beisatz 7, 19 f. nach Matth. 11, 3; dieselbe Bemerkung wird man noch bei vielen von den a. a. O. S. 461 f. aufgezählten Wörtern machen können. Bei andern Ausdrücken ist es wahrscheinlich, dass sie dem Verfasser, wenn er sie auch theilweisee unabhängig von seinen Quellen gebraucht, doch zunächst durch diese an die Hand gegeben wurden. Es gilt diess zunächst von solchen Wörtern und Phrasen, welche sich in den früheren Evangelienschriften häufig fanden, oder welche überhaupt die Schlagwörter der evangelischen Ueberlieferung bilden, wie *βασιλεία θεοῦ*, *υἱὸς ἀνθρώπου*, *αἰὼν οὗτος*, *νομικὸς*, *διδάσκαλος*, *δοῦλος*, *ἁμαρτωλὸς*, *τελώνης*, *ἀποκαλύπτειν*, *κληρονομεῖν ζωὴν αἰώνιον* (vgl. zu L. 10, 25. 18, 18 Matth. 19, 29), *μακάριος*, *μεριμνᾷν* u. a., oder deren Gebrauch durch den Stoff unmittelbar bedingt war, wie bei dem häufigen *παιδίον* in den Kindheitsgeschichten; ebenso mag es sich aber auch mit solchen Wendungen verhalten, die weniger eng mit dem Stoff der evangelischen Geschichte verwachsen, doch ihren älteren judenchristlichen Darstellungen geläufig waren. So

[1]) S. o. S. 14 ff.

möchten wir es aus dem Einfluss dieser Darstellungen auf den Styl des dritten Evangelisten erklären, wenn der letztere im Evangelium eine stärker ebraisirende Färbung hat, als in der Apostelgeschichte, wenn die Umschreibung durch die Participia ἐγερθεὶς und πορευθεὶς, bei Matthäus sehr häufig, nur dort vorkommt, nicht hier (die Verba ἐγείρ. und πορ. selbst sind auch Apg. häufig), die mit ἄρχεσθαι im Ev. häufiger ist, wenn sich das Ev. des bei den Hellenisten beliebten ὃς ἂν oder ὃς ἐὰν und des ebraisirenden καὶ οὗτος weit häufiger bedient, als die Apg., wenn dasselbe καὶ setzt, wo die Apg. δὲ hat (καὶ ἐγένετο und ἐγ. δὲ, καὶ ὡς, καὶ ὅτε und ὡς δὲ, ὅτε δὲ), wenn es καὶ zur Einführung des Nachsatzes und zur Fortführung der Erzählung mehr liebt, als die Apg., wenn auch das καὶ in δὲ καὶ, καὶ αὐτὸς, καὶ αὐτοὶ dort häufiger ist, als hier (s. o.), wenn umgekehrt die gut griechische Partikel τε in der Apg. zwanzigmal so oft vorkommt, als im Evangelium, wenn jene überhaupt durchschnittlich besser geschrieben ist. Wir sind zu dieser Annahme um so mehr berechtigt, da auch in der Apostelgeschichte selbst der Styl etwas ungleich ist, und da auch solche Abschnitte, in denen sich der Verfasser offenbar nicht streng an seine Quellen hält, wie die petrinischen Reden, sich von andern durch einen mehr ebraisirenden Sprachton unterscheiden. Nehmen wir dazu, was gleichfalls schon früher bemerkt wurde [1]), dass auch von den eigenthümlichen Ausdrücken der beiden Schriften nicht wenige dem gleichen Stamm angehören, wie andere gemeinsame [2]), noch mehrere nach demselben Typus gebildet sind [3]), dass beide die Zusammensetzung mit Präpositionen und namentlich die zusammengesetzten Zeitwörter lieben, beide die Verbaladjektive, die zusammengesetzten Substantive, die Umschreibung von Adverbien mit Hülfe von Präpositionen, dass sich so trotz der materiellen Differenzen der gleichartige Charakter der ganzen Ausdrucksweise nicht verläugnet, so haben wir allen Grund, uns durch die Menge von eigenthümlichen Ausdrücken

1) Theol. Jahrb. 1843, 537.

2) Man vgl. die Wörter ἀκριβὴς, ἀκρίβεια, ἀκριβῶς, ἀσφαλὴς, -λεια, -λῶς, -λίζειν, καλὸς und καλῶς, ἄγνωστος, γνώστης, γνῶσις, γνωστὸς, ἀγάπη, ἀγαπᾶν, ἀγαπητὸς, ἀλλογενὴς und ἀλλόφυλος, ἀναδεικνύναι und ἀνάδειξις, ἀποκρίνεσθαι und ἀπόκρισις, πρόσωπον λαμβάνειν und προσωπολήπτης, στρατόπεδον und στρατοπεδάρχης u. s. w. u. s. w.

3) So hat z. B. nur das Evangelium ἀπὸ τότε und ἀπὸ μακρόθεν, aber Apg. ἀπὸ πρωῒ und beide ἀπὸ τοῦ νῦν. Weitere Belege s. o.

in jeder der beiden Schriften in der Ueberzeugung von der Einheit ihres Verfassers nicht stören zu lassen. Auffallender ist immerhin der Umstand, dass einzelne Ausdrücke und Wendungen in der einen Schrift ganz gehäuft vorkommen, in der andern nur selten oder gar nicht [1], doch wird auch hiefür, bei der sonstigen ganz überwiegenden Gleichheit ihres sprachlichen Charakters, die Erklärung ausreichen, dass der Verfasser im Styl, wie im Inhalt, an Vorgefundenes sich anschliesse, und auch da, wo er nicht unmittelbar von Quellenschriften abhängig ist, doch dem Charakter der redenden Personen und dem Geist der einzelnen Erzählungen seine Sprache bis auf einen gewissen Grad anpasse, dass mithin diese verhältnissmässige Mannigfaltigkeit und Ungleichförmigkeit des Ausdrucks selbst mit zu seinen schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten gehöre.

Diese Nachweisungen gelten nun allerdings den beiden lukanischen Schriften zunächst nur in ihrer jetzigen Gestalt, und was dadurch dargethan wird, ist zunächst nur, dass sie so, wie sie jetzt beschaffen sind, in ihren wesentlichen Bestandtheilen, und abgesehen von etwaigen vereinzelten Interpolationen, von demselben Verfasser herrühren. Dabei bliebe an sich immer noch denkbar, dass die eine oder die andere in einer früheren Bearbeitung einem andern Verfasser angehörte. Wenn daher Baur ein älteres Lukasevangelium annimmt, dem die Vorgeschichte und einige andere Stücke noch gefehlt haben, und das gleichmässig und fast gleichzeitig von dem Verfasser der Apostelgeschichte in kirchlichem, von Marcion in gnostischem Sinn bearbeitet worden sei [2], wenn er demnach den Verfasser der Apostelgeschichte von dem ursprünglichen Verfasser des Evangeliums unterscheidet, so bedarf diese Annahme noch einer besonderen Prüfung. Fassen wir zuerst die Gründe in's Auge, die für sie angeführt werden, so hat ihr schon unsere frühere Untersuchung über das Evangelium Marcion's die Stütze entzogen, welche ihr der Text dieses Gnostikers zu

1) Man vgl. über das Ev. unser obiges Verzeichniss, in Betreff der Apg. ausser dem eben über *μὲν* und *δὲ* Angeführten den Gebrauch der Wörter *αἵρεσις*, *ἐπαγγελία*, *ὅραμα*, *τέρας*, *ζήτημα* und *συζήτησις*, der Anrede, *ἄνδρες* der Zeitwörter *διαλέγεσθαι*, *διαμαρτύρεσθαι*, *διατρίβειν*, *ἐπικαλεῖσθαι*, *καταγγέλλειν*, *καταντᾷν*, *κελεύειν*, *τηρεῖν*, *πείθειν* und *πείθεσθαι*, der Adverbien und Partikeln *ὁμοθυμαδὸν*, *τανῦν*, *τὲ*, *κἀκεῖ* und *κἀκεῖθεν*.

2) Markusev. 223 ff.

gewähren verspricht. Da Marcion anerkanntermassen viele Stücke des Evangeliums, das ihm vorlag, aus dogmatischen Gründen verändert oder entfernt hat, so konnten wir seinem Zeugniss nicht so viel Gewicht beilegen, dass wir um seinetwillen für andere von den Abschnitten, die bei ihm fehlen, eine spätere Entstehung vermuthen dürften. — Ein weiterer Grund für die Trennung des Evangeliums von der Apostelgeschichte liesse sich von den sprachlichen Differenzen beider Schriften hernehmen. Allein diese Differenzen sind im Verhältniss zu dem Ganzen ihres sprachlichen Charakters von so untergeordneter Art, dass sie der sonstigen, durchgreifenden Gleichheit im Ausdruck und in der Darstellungsweise entfernt nicht das Gleichgewicht halten können [1]), und möchten auch die voraussetzlichen zwei Verfasser beide Pauliner gewesen sein, und der zweite von ihnen den ersten nachgeahmt haben [2]), so könnten wir uns doch jene Gleichheit kaum erklären. Denn sie ist theils überhaupt viel bedeutender, als wir diess sonst zwischen Schriften verschiedener Verfasser, auch wenn die eine in der andern nachgeahmt ist, zu finden pflegen, theils sind die sprachlichen und schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten, wodurch sich der dritte Evangelist von den andern Synoptikern unterscheidet, in der Apostelgeschichte reicher und freier entwickelt, als im Evangelium [3]), während doch sonst im Verhältniss des Nachahmers zu seinem Vorbild gerade das Umgekehrte der Fall zu sein pflegt, dass die gemeinsamen Züge bei dem, der sie erst aus zweiter Hand hat, einen unfreieren und unselbständigeren Charakter tragen. So, wie die Sprache und Darstellung der beiden Schriften beschaffen ist, erhalten wir weit eher den Eindruck einer und derselben schriftstellerischen Individualität, die im Evangelium durch die Abhängigkeit von ihren Quellenschriften mehr gebunden, erst in der Apostelgeschichte zu freier Entfaltung kommt, als den zweier Individualitäten, von denen die kräftigere und selbständigere das Evangelium, die minder selbständige die Apostelgeschichte hervorgebracht hätte. — Auch die Verschiedenheit der beiden Schriften in der Himmelfahrtsgeschichte kann nach dem früher Erörterten (S. 425 f.) für eine Verschiedenheit der Ver-

[1]) S. o. S. 442 ff.

[2]) Baur a. a. O. 225.

[3]) Man denke nur z. B. an die häufigeren Ebraismen des Evang. und das bessere Griechisch der Apg. Im Uebrigen sind die Belege für den obigen Satz in der früheren Untersuchung enthalten.

fasser nichts beweisen. Weit entscheidender wäre es, wenn sich in der ganzen Auffassung des Christenthums, in dem ganzen Standpunkt und der Tendenz der beiden Darstellungen, des ursprünglichen Lukasevangeliums auf der einen, der Apostelgeschichte und des überarbeiteten Evangeliums auf der andern Seite, eine Verschiedenheit fände, die weit genug gienge, um die Einheit des Verfassers unwahrscheinlich zu machen. „Im ursprünglichen Lukasevangelium, bemerkt Baur a. a. O., spricht sich der paulinische Geist hauptsächlich auch in der Antithese gegen die Urapostel, als die Zwölf, aus, die auf verschiedene Weise in Schatten gestellt werden, und in den 70 Jüngern ihr ächt apostolisches Gegenbild haben, bei dem zweiten Verfasser, wie wir ihn hauptsächlich aus der Apostelgeschichte kennen, geht die antithetische Tendenz nur gegen das Judenthum, um den Unglauben der Juden in seinem schroffen Gegensatz gegen das Christenthum zu schildern, und ihre Feindschaft und Verfolgungssucht als die Ursache darzustellen, dass die Predigt des Evangeliums von ihnen hinweg zu den Heiden sich wandte. Je mehr alles Gegensätzliche auf die Juden zurückgeschoben ist, um so versöhnlicher kann man innerhalb des Christenthums selbst sein.... Der scharfe antijudaistische Geist, welcher im ursprünglichen Lukasevangelium da am Meisten sich kundgiebt, wo der Hauptkern seiner Eigenthümlichkeit liegt, c. 9 und 10, ist nicht das Element, in welchem sich der Verfasser der Apostelgeschichte und der späteren Stücke des Evangeliums bewegt.“ Indessen dürften diese Bemerkungen doch wohl einige Einschränkungen erleiden. Dass die zwölf Urapostel im dritten Evangelium absichtlich in Schatten gestellt sind, müssen wir zugeben, und das Meiste von dem, was Baur in dieser Beziehung schon früher [1]) bemerkt hat, als richtig anerkennen, aber es scheint uns nicht, dass das Evangelium in dieser Richtung weiter gehe, als wir dem Verfasser der Apostelgeschichte zutrauen können. Der schlagendste Beweis für jene Tendenz des Evangelisten liegt in der Erzählung von den 70 Jüngern, wenn wir damit den vorhergehenden Bericht über die Aussendung der Apostel vergleichen. Was Jesus bei Matthäus c. 10 den Zwölfen sagt, davon hat Lukas das Meiste für die Instruktionsrede an die Siebzig zurückbehalten; sie sind (10, 2) die Arbeiter, die der Herr in seine Erndte schickt (Mt. 9, 37 sind es die Zwölf), sie

[1]) Krit. Unters. über die Ev. 435 ff.

erhalten die allgemein gültigen Vorschriften und die Verheissungen (10, 16. 20) des Apostelamts, ihre Rückkehr giebt Anlass zu jenem begeisterten Ausspruch, den wir bei Matthäus 11, 25 ff. zunächst nur auf die sonst bekannten Schüler Christi beziehen können, und zu einer Seligpreisung (10, 23), die bei Jenem (13, 16) gleichfalls nur den μαθηταὶ ohne weitere Nebenbestimmung gilt. Es lässt sich nicht verkennen, die Siebzig werden hier über die Zwölf hinausgehoben, es wird mit andern Worten denen, die sie repräsentiren, dem Heidenapostel und seinen Gehülfen, eine höhere Bedeutung beigelegt, als den Judenaposteln, weil durch sie erst die Herrschaft Christi über die ganze Welt (das πάντα μοι παρεδόθη L. 10, 22) verwirklicht, die wahre Gotteserkenntniss, die den Juden trotz ihrer Bekanntschaft mit der göttlichen Offenbarung (den σοφοὶ V. 21) verborgen geblieben war, denen, welche bisher in tiefster Unwissenheit gelebt hatten (den νήπιοι) mitgetheilt worden ist. Auch durch einige weitere Züge zeigt der Evangelist, dass er die zwölf Urapostel weniger hoch stellt, als diess in der judenchristlichen Ueberlieferung der Fall war. Bezieht sich auch der starke Tadel gegen die γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη L. 9, 41 wohl so wenig, als Matth. 17, 17, auf die Apostel [1]), so hebt dagegen der dritte Evangelist wiederholt und nachdrücklich hervor, wie wenig selbst die Apostel ihren Meister verstanden: bei der Verklärung 9, 32 f. sind sie voll Schlafs, so dass Petrus nicht weiss, was er redet, bei der Leidensverkündigung 9, 45, wo Matthäus (17, 23) nur von einer Betrübniss der Jünger spricht, weiss sich Lukas über die Verschlossenheit ihres Verständnisses nicht stark genug auszudrücken, derselbe Zug wiederholt sich c. 18, 34. 24, 25 f., gleichfalls nur bei Lukas, aus Anlass des Auftritts in Samarien (9, 51 ff.), den wieder nur er hat, wird den Zebedaiden gesagt, ob sie nicht wissen, wess Geistes Kinder sie seien, L. 22, 32 scheint ein Abfall der Jünger, wie ihn Justin kennt [2]), angedeutet, und nach der Auferstehung hat Jesus (24, 37 ff.), trotz allem, was vorher geschehen ist, Mühe, sie von der Wirklichkeit

[1]) Noch weniger das ἐκβαλὼν ἔξω πάντας 8, 54, das wahrscheinlich aus der Parallelstelle Mr. 5, 40 erst in den Text des Lukas gekommen ist, und jedenfalls nur nach Maassgabe dieser Stelle und dem πάντες V. 52 entsprechend zu erklären sein wird.

[2]) Apol. I, 50. Tr. 53.

dieser Thatsache zu überzeugen [1]). Dem entspricht es nun ganz, wenn einige Züge, die den Aposteln zum Ruhm dienten, theils weggelassen, theils gedämpft sind. So setzt Lukas 8, 21, wo Jesus nach Mt. 12, 49 ausdrücklich seine Jünger als seine nächsten Verwandten bezeichnet hätte, an die Stelle der μαθηταὶ alle, die sein Wort hören und befolgen, so fehlt ihm der Ausspruch, durch welchen Mt. 18, 18 f. den Aposteln die Gewalt, zu binden und zu lösen, verliehen wird, und wenn er das Bekenntniss des Petrus 9, 20 berichtet, so lautet es doch bei ihm, mit Matthäus 16, 16 verglichen, so kühl, und die Weglassung der hohen Verheissung, die hier daran geknüpft wird, erscheint so absichtlich, dass wir nicht daran zweifeln können, die Stellung, welche Petrus hier einnimmt, war ihm anstössig, er will die Kirche nicht auf Petrus gebaut, den Schlüssel des Himmelreichs nicht ihm allein übergeben wissen. Aber eine eigentliche Feindseligkeit gegen die Urapostel können wir nichtsdestoweniger desshalb bei ihm nicht voraussetzen, weil er auch solches, das ihnen zur Ehre gereicht, selbst in Fällen, wo es Matthäus nicht hatte, aufgenommen, und Anderes, was ein ungünstiges Licht auf sie werfen konnte, entfernt hat. Gleich die Berufung des Petrus und der Zebedaiden wird 5, 1 ff. ausführlicher, als von Matthäus (4, 18 ff.), und mit Zusätzen, die den Glauben und die Bereitwilligkeit des Petrus an's Licht stellen, geschildert. Die Worte Jesu an die Jünger, dass ihnen verliehen sei, die Geheimnisse des Gottesreichs zu erkennen, berichtet Lukas 8, 10 ebenso, wie Matthäus 13, 11. Die Verheissung Mt. 19, 28, welche hier c. 18, 29 fehlt, wird wenigstens in unserem Text c. 22, 28 ff. nachgeholt, und wenn diese Verse bei Marcion fehlten, so liegt der dogmatische Grund dieser Auslassung zu klar vor Augen, als dass sie etwas beweisen könnte. Die Bitte der Apostel um Vermehrung ihres Glaubens, welche Lukas 17, 5 allein erzählt, beweist jedenfalls für ihre Empfänglichkeit, während umgekehrt bei Matthäus 17, 20 der Ausspruch über den senfkorngrossen Glauben an eine Rüge gegen den Unglauben der Jünger angeknüpft ist. Bei der Erzählung vom Seelenkampf in Gethsemane wissen zwar unsere drei Synopti-

[1]) Weniger beweisend scheint Anderes, wie die Kleinmüthigkeit beim Sturm auf dem See, 8, 24 f., die sich Mt. 8, 26 f., die Frage des Petrus 8, 45, die sich Mt. 9, 31, das Bedenken bei der Speisung der 5000, 9, 12 f., das sich Mt. 14, 15 f. wesentlich gleich findet.

ker von dem Schlaf der Jünger in diesem wichtigen Moment, aber Lukas lässt diese Schwäche in einem viel milderen Licht erscheinen, als die zwei andern, bei ihm (22, 45 f.) wird sie aus der Betrübniss über das bevorstehende Schicksal Jesu erklärt, die Jünger werden nicht dreimal, sondern nur einmal schlafend getroffen, die Worte Jesu lauten milder, und Petrus, an den sie bei Matthäus (26, 40) und Markus (14, 37) vorzugsweise gerichtet sind, wird nicht genannt. Auch der Fehltritt des Petrus bei seiner Verläugnung erscheint bei Lukas 22, 54 ff. geringer als bei Matthäus 26, 69 ff., wo er unter Betheurungen und Verfluchungen versichert, dass er Jesum nicht kenne. Die starke Strafrede an diesen Apostel: ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ, σκάνδαλόν μου εἶ u. s. w. (Mt. 16, 23), hat Lukas ebenso, wie die Bitte der Zebedaiden (Mt. 20, 20 ff.), beseitigt, und andererseits berichtet er allein (22, 32) die gewichtige Verheissung, dass der Glaube des Petrus nicht aufhören solle, und allein unter den Synoptikern den Eifer des Petrus, das Grab Christi zu besuchen (24, 12), nebst dem Vorzug, der ihm vor den Andern durch die erste Erscheinung des Auferstandenen zu Theil wurde (24, 34), Letzteres allerdings nach Paulus 1 Kor. 15, 5. Diese Züge widersprechen denn doch der Annahme, als ob es ihm grundsätzlich um eine Herabsetzung der Urapostel zu thun sei. Wenn er daher dennoch einiges für sie Ehrenvolle aus der evangelischen Ueberlieferung entfernt, anderes, was ihnen nachtheilig ist, hinzugefügt hat, so muss er dazu anderweitige Gründe gehabt haben. Er beseitigt solche Erklärungen, die den Zwölfen eine bevorzugte Stellung an der Spitze der Kirche, mit Ausschluss aller Andern, zu gewähren, die apostolischen Vorrechte auf sie zu beschränken schienen, er hebt es sehr nachdrücklich hervor, dass die Siebzig, die Repräsentanten der Heidenmission, hinter den Judenaposteln nicht blos nicht zurückstanden, sondern dass sich ihnen die Sorge und Freude des Herrn vorzugsweise zuwandte, dass durch sie erst der Zweck der evangelischen Verkündigung wirklich erreicht wurde, er zeigt am Beispiel der Urapostel, dass der persönliche Umgang mit Christus während seines irdischen Lebens für sich genommen noch nicht zum Verständniss seiner Worte führe, dass auch ihnen erst der Auferstandene, derselbe, den Paulus geschaut hat, den Sinn der Schrift aufschliessen (24, 45), dass sie trotz ihres persönlichen Umgangs mit Jesus, ebensogut, als Jene, der Geist, dessen Ankunft sie daher in Jerusalem ruhig ab-

warten[1]) müssen, erst zur apostolischen Wirksamkeit befähigen konnte (24, 49). Damit thut er aber im Wesentlichen doch nichts Anderes, als was der Verfasser der Apostelgeschichte auch thut, denn auch diese Schrift hat das entschiedene Bestreben, den Paulus, trotz der scheinbaren Unterordnung beim Apostelconcil, den Uraposteln in jeder Beziehung gleichzustellen, auch sie hätte Erzählungen, die einen Primat des Petrus und der Zwölfe begründeten, nicht dulden können, auch sie ist sorgfältig bemüht, jeden Vorzug abzuschneiden, der sich aus ihrem persönlichen Verhältniss zu Christus herleiten liess, auch in ihr müssen die Judenapostel zurücktreten, sobald der Heidenapostel als solcher auftritt, und das letzte Ergebniss ihrer Darstellung, wie es namentlich die römische Schlussscene ausspricht, ist der Uebergang des Heils von den Juden auf die Heiden, das Gleiche, was die Erzählung von der Aussendung und den Erfolgen der 70 Jünger symbolisch andeutet. Eine Unfähigkeit zum Verständniss der Heilswahrheit, wie sie das Evangelium den Aposteln wiederholt zuschreibt, wäre allerdings in der Apostelgeschichte nicht mehr am Platze, aber auch der Evangelist behandelt sie nicht als eine bleibende: nur in der Zeit vor der Auferstehung haben sie Jesum nicht verstanden, dass es seit den Erscheinungen des Auferstandenen und der Geistesausgiessung anders wurde, sagt auch schon das Evangelium 24, 31. 45. 49, und dass Marcion diese Verse nur theilweise gehabt hat, kann gegen ihre Ursprünglichkeit nichts beweisen. Die angeführten Eigenthümlichkeiten des Evangeliums sind daher mit dem Standpunkt der Apostelgeschichte, wie mir scheint, nicht unvereinbar, und wir sind nicht genöthigt, die Verfasser beider Schriften, auf deren Identität sonst Alles hinweist, um ihretwillen zu unterscheiden.

3. Von wem, wann, und wo, ist die Apostelgeschichte verfasst worden?

Die Apostelgeschichte wird allgemein dem Lukas, einem Gefährten des Paulus, beigelegt. Ihr Verfasser selbst bezeichnet sich als einen zeitweisen Begleiter dieses Apostels, indem er c. 16, 10—18. 20, 5—15. 21, 1—18. 27, 1—28, 18 von Paulus und seiner Umgebung in der ersten Person des Plurals spricht.

[1]) Καθίσατε, das hier ebenso, wie in den früher erörterten Aeusserungen Justin's (S. 47, 1), die Nebenbedeutung der Unthätigkeit in sich schliesst.

Dass dieses nur hier geschieht, lässt sich durch die gewöhnliche Annahme erklären, er sei erst in Troas (16, 10) in die Gesellschaft des Apostels eingetreten, bei dessen Flucht aus Philippi (16, 40) sei er hier zurückgeblieben, später habe er sich in Philippi (20, 5) wieder an Paulus angeschlossen, und ihn nach Jerusalem (21, 17) begleitet, und nachdem er die Zeit der cäsareensischen Haft in seiner Nähe zugebracht, habe er die Reise von Cäsarea nach Jerusalem (27, 1—28, 18) mitgemacht; was die Abschnitte c. 20, 17—38. 21, 19—26, 32 betrifft, so unterbleibe das ἡμεῖς hier desshalb, weil sich der Verfasser in denselben nicht ebenso, wie bei der Reise und ihren Erlebnissen, als persönlich betheiligt darstellen wolle. Nun ist allerdings in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten bezweifelt worden, ob das „Wir" überhaupt den Verfasser unserer Schrift als einen Gefährten des Paulus bezeichnen solle: Schleiermacher stellte in seinen Vorlesungen die Ansicht auf [1]), dass die Apostelgeschichte ebenso, wie das dritte Evangelium, nur eine Sammlung zerstreuter Aufsätze sei, und dass auch das „Wir" nur aus einem solchen herstamme, der näher nicht von Lukas, sondern von Timotheus verfasst sein sollte, und diese Hypothese schien Manchem ein erwünschter Ausweg, um den Glauben an das Selbstzeugniss des Berichterstatters mit der Anerkennung späterer Elemente in unserer Schrift zu vereinigen. Bleek [2]), Ulrich [3]) und de Wette [4]) sind für dieselbe in die Schranken getreten, nachdem schon vorher Mayerhoff [5]) die ganze Apostelgeschichte dem Timotheus beigelegt hatte. Von der gleichen Grundansicht aus sucht Schwanbeck in seiner mehrerwähnten Schrift [6]) darzuthun, dass die Abschnitte mit „Wir" der Denkschrift eines paulinischen Reisegefährten, und zwar des Silas, angehören, welcher überhaupt fast der ganze zweite Theil der Apostelgeschichte, von c. 15, 1 an, entnommen sein soll. Indessen ist bis jetzt weder die positive

1) Dieselbe ist jetzt auch in den gedruckten Vorlesungen über Einl. in's N. T. S. 347 ff. entwickelt, doch ohne dass die Vermuthung über Timotheus als Verfasser des Reiseberichts anders als beiläufig (S. 354, Anm.) berührt würde.

2) Stud. und Krit. 1836. 4, 1025 ff. 1046 ff.

3) Ebd. 1837, 2, 367 ff. 1840, 4, 1003 ff.

4) Einl. in's N. T. §. 114 f. Commentar zur Apg. Einl. §. 2 a. Erkl. von 16, 10. 19. 20, 5.

5) Einleitung in die petrin. Schriften S. 6 ff.

6) S. 63 ff., 140 ff., 171 ff. 186 ff.

Begründung dieser Annahmen, noch die Entkräftung der Einwürfe gelungen, die auch schon Ulrich von Kraus[1]), Mayerhoff von Strauss[2]), und der ganzen Timotheushypothese von Schneckenburger[3]) entgegengestellt sind. Die meisten von den Gründen, mit denen man theils die Trennung des Reisetagebuchs von dem Ganzen unserer Schrift, theils die Abstammung des ersteren von Timotheus oder Silas beweisen wollte, sind ganz unerheblich. Man findet es auffallend, dass der Verfasser, welcher sonst alle Begleiter des Paulus nenne, sich selbst nicht genannt hätte; aber durch das Ich, das in ἡμεῖς steckt, hätte er sich doch hinreichend bezeichnet, denn wer mit diesem Ich gemeint sei, musste den Lesern die Ueberschrift des Buchs sagen. Man sagt, wenn Lukas c. 16, 11 ff. spreche, so hätte er auch sagen müssen, was bei der Verhaftung des Paulus und Silas aus ihm geworden sei; aber dieser Grund spräche ebensogut gegen jeden andern paulinischen Begleiter, und namentlich gegen Timotheus und Silas, da jener c. 16, 18. 21, 17, dieser c. 18, 5. 21, 17 für längere Zeit verschwindet, ohne dass etwas darüber bemerkt wäre. Weiter soll es unwahrscheinlich sein, dass Paulus in Troas, wohin er zuerst das Christenthum gebracht hatte, schon einen Christen getroffen hätte; da wir jedoch c. 16, 10 durchaus nicht erfahren, wie und woher der Berichterstatter mit Paulus zusammentraf, ob er erst in Troas für's Christenthum gewonnen wurde, oder ob er vorher schon Christ war, so bleibt für Vermuthungen ein weiter Spielraum. Dasselbe gilt von dem ferneren Bedenken: wesshalb doch Lukas in Philippi geblieben sein sollte, wo er (c. 16, 15) nicht zu Hause war, oder wie sich, andernfalls, ein rein zufälliges Zusammentreffen an demselben Ort denken lasse, wo er sich von Paulus getrennt hatte? Er konnte allerlei Gründe haben, in Philippi zu bleiben, z. B. den, statt des geflüchteten Apostels dort zu wirken, er konnte aber auch von Philippi nach Troas, oder woher er sonst war, zurückgekehrt, und absichtlich wieder in Philippi mit Paulus zusammengetroffen sein. Verlangt man ferner

[1]) Stud. d. ev. Geistlichkeit Württembergs X, 2, 122 ff. XIII, 2, 106 ff.

[2]) In seiner Recension der genannten Schrift, jetzt Charakteristiken und Kritiken S. 286 ff.

[3]) Zweck d. Apg. S. 19 ff. Weiter ist jetzt die ausführliche Widerlegung der Timotheus- und Silashypothese bei Lekebusch Comp. d. Apg. 140 ff. zu vergleichen.

für das Zurückbleiben des Lukas in Philippi einen Beweis aus den Briefen an die Thessalonicher und Philipper, oder schliesst man aus Kol. 4, 14, dass Lukas erst in Rom mit Paulus bekannt geworden sei, so ist die eine von diesen Behauptungen so schwach als die andere; denn die Ordnung der Grüsse im Kolosserbrief wird sich, selbst seine Aechtheit vorausgesetzt, nicht nach dem Dienstalter (um mit Schneckenburger zu reden) gerichtet haben, dass Lukas bei Paulus war, als er den Philipperbrief schrieb, lässt sich unter keinen Umständen beweisen, die Thessalonicherbriefe vollends gaben, auch abgesehen von der Frage über ihren Ursprung, keinen näheren Anlass, des Lukas zu erwähnen. Glaubte Bleek gar (S. 1033) die jüdische Festrechnung 20, 6. 27, 9 würde für den Heidenchristen Lukas nicht passen (woher wissen wir aber, dass Lukas Heidenchrist war?), so hat selbst Schwanbeck (S. 144) anerkannt, dass sie jedem Begleiter des Paulus geläufig werden musste. Aber auch das ist unrichtig, worauf Mayerhoff (S. 8 f. auch Ulrich 1837, 373) grosses Gewicht legt, dass überall, wo Timotheus dabei ist, die Erzählung durch Anschaulichkeit sich auszeichne, wogegen diess aufhöre, sobald er sich von der Gesellschaft entfernt habe; auch c. 17, 16—34 erzählt sehr anschaulich, wiewohl Timotheus damals nicht in Athen war (17, 41. 16. 18, 5), auch der Bericht c. 23, 11 ff. ist anschaulich genug, so wenig Timotheus das Berichtete gesehen und gehört hat, auch c. 19, 23 ff. erhalten wir eine recht anschauliche Schilderung über den Aufstand des Demetrius, wenn gleich Timotheus damals (V. 22) nach Macedonien vorausgereist war. [1]) Auf alle diese und ähnliche Gründe möchte ich daher durchaus kein Gewicht legen. Die einzige wirkliche Schwierigkeit der gewöhnlichen Annahme liegt vielmehr darin, dass die erste Person c. 16, 10 ganz unvermittelt und unangekündigt eintritt, und ebenso unangekündigt V. 17 verschwindet, und 20, 5 wieder auftritt. Wenn man annimmt, dass unser Verfasser wirklich der hier sprechende Begleiter des Apostels sei, so hat diese Erscheinung viel Auffallendes. Denn es ist doch zu unnatürlich, dass Jemand, aus persönlicher Erinnerung schreibend, sich so ganz stillschweigend einführte, zurückzöge und wieder einführte, ohne auch nur mit Einem Wort anzudeuten, dass und wie er mit den

[1]) Gegen Mayerhoff's Annahme, dass er vorher wieder zurückgekommen sei, vgl. Lekebusch a. a. O. 157.

handelnden Personen in Verbindung kam, und sich wieder von ihnen trennte. Viel leichter erklärt sich der fragliche Umstand, wenn wir voraussetzen, der Verfasser sei nicht wirklich ein Begleiter des Paulus gewesen, sondern er wolle sich nur durch den Gebrauch der ersten Person dafür ausgeben, dass er sich aber gerade in den bezeichneten Abschnitten und sonst nirgends der ersten Person bedient, geschehe desshalb, weil er sie in einem Bericht, der eben nur diese Abschnitte umfasst, bereits vorfand [1]. Die Stücke von c. 16, 18 an, in denen das Wir fehlt, wären in diesem Fall vom Verfasser nur als freie Erweiterungen der vorgefundenen Denkschrift behandelt, in denen er aber doch den Ton des Augenzeugen nicht ausdrücklich annehmen wollte, weil sie von ihm selbst beigefügt waren. Auch das Auffallendste aber, das unangekündigte Eintreten der ersten Person, hätte bei unserem Verfasser selbst in dem ebenso plötzlichen Gebrauch des Paulusnamens seit c. 13, 9 eine Parallele. Noch schlagender ist die Aehnlichkeit in dem Verfahren der *Διαμαρτυρία Ἰακώβου* vor den clementinischen Homilien, welche zuerst immer in der dritten Person von den *πρεσβύτεροι* redet, und erst ganz am Ende plötzlich in die erste Person übergeht: *καὶ ταῦτα εἰπόντων αὐτῶν ἐγερθέντες προςηυξάμεθα.* Wie diess hier aller Wahrscheinlichkeit nach daraus zu erklären ist, dass der Verfasser die *Διαμαρτυρία* schon vorgefunden, und im Uebrigen in ihrer älteren Gestalt belassen hat, am Schluss aber die von ihm für die clementinische Erzählung gewählte erste Person noch anbringt, so hätte der Verfasser der Apostelgeschichte, nach der obigen Voraussetzung, umgekehrt die erste Person in einem älteren Berichte vorgefunden, den er in dieser Gestalt aufnahm, um sich mit dem älteren Berichterstatter zu identificiren. Dass ihm diese Absicht sehr gut gelungen wäre, zeigt der Augenschein, denn jenes Wir ist ja bis heute die Hauptstütze derer, welche die Augenzeugenschaft des Verfassers behaupten.

Jedenfalls dürfte diese Erklärung des „Wir" vor derjenigen den Vorzug verdienen, welche die erste Person hier durch eine blosse Nachlässigkeit des Verfassers aus einem älteren Bericht hereinkommen lässt. Zwar hat Schwanbeck S. 188 ff. merkwürdige Beispiele von ähnlicher Nachlässigkeit bei mittelalterlichen

[1]) Was Lekebusch Comp. d. Apg. 132 f. hiegegen bemerkt, scheint mir keiner Widerlegung zu bedürfen.

Chronisten nachgewiesen, er zeigt, dass der sogen. sächsische Annalist aus Dietmar von Merseburg das „Ich,“ „mein,“ „wir“ u. s. f. mitten im Context, ohne eine Andeutung des wirklichen Sachverhalts, abschreibt, und dass der gleiche Fall bei dieser Klasse von Schriftstellern auch sonst nicht selten vorkommt. Allein was den gedankenlosesten unter den Klosterchronisten möglich war (bei besseren Geschichtschreibern wird man diess auch im Mittelalter nicht finden), das musste darum nicht auch einem Schriftsteller möglich sein, der seinen Stoff mit solcher Freiheit beherrscht, wie unser Verfasser, der seine Erzählungen nach einem bestimmten, fest im Auge behaltenen Plane angeordnet, gesichtet, umgebildet, zum Theil auch wohl frei componirt hat, der auch durch viele kleinere, auf den Zweck und die Wirkung des Ganzen wohlberechnete Züge beweist, wie aufmerksam er gearbeitet hat, und wie deutlich er sich dessen, was er thut, bewusst ist. Schon unsere frühere Untersuchung über die Einheit der Apostelgeschichte widerlegt jene Hypothese. Hätte unser Verfasser fremde Berichte so unverändert aufgenommen, dass er selbst das Ich des Berichterstatters zwecklos mit abschrieb, so müssten sich nothwendig die Spuren der verschiedenen Stücke, aus denen seine Arbeit zusammengesetzt wäre, noch deutlich erkennen lassen, und es könnte sich weder Ein Plan und Eine Tendenz, noch ein gleichförmiger Charakter der Sprache und Darstellung durch das Ganze hindurchziehen. Aber die Parthieen, in denen sich der Erzähler der ersten Person bedient, zeigen durchaus keine wesentliche Abweichung vom Plan, Ton und Styl des Ganzen, und namentlich die Sprache ist von der der übrigen Schrift so wenig verschieden, dass selbst ein Anhänger der Timotheushypothese, wie de Wette[1]), sich zu der Annahme genöthigt fand, die Quellen seien von dem Verfasser frei bearbeitet. Sind sie aber frei bearbeitet, so ist es um so unwahrscheinlicher, dass das ἡμεῖς, welches nur dem ganz mechanischen Abschreiber entgehen konnte, von dem Verfasser nicht bemerkt wurde; d. h. dieses ἡμεῖς ist nicht aus Nachlässigkeit, sondern absichtlich stehen geblieben, der Verfasser hat es sich angeeignet, um sich selbst dadurch als Begleiter des Paulus zu bezeichnen. Dazu kommt der bereits bemerkte Umstand, dass die erste Person c. 20, 5 genau an demselben Ort wieder auftritt, wo wir sie c. 16, 17 aus dem Gesichte verloren hatten.

[1]) Einl. in's N. T. §. 115 a.

Ueber dieses merkwürdige Zusammentreffen weiss auch **Schwanbeck** (S. 144) nur zu sagen, es beruhe auf einem Zufall. Aber eine solche Consequenz des Zufalls ist doch höchst unwahrscheinlich, und nehmen wir hiezu noch das Weitere, was der Trennung der Abschnitte mit Wir von der übrigen Schrift im Weg steht, so können wir mit aller Sicherheit behaupten, dass der Verfasser unserer Schrift durch die Setzung oder Beibehaltung des Wir sich selbst als einen Begleiter des Apostels Paulus bezeichnen wollte. Soll daher derjenige, welcher hier in der ersten Person redet, ein Anderer sein, als Lukas, so muss man sich entschliessen, dasselbe auch von dem Verfasser der Apostelgeschichte zu behaupten, und sie als Ganzes mit **Mayerhoff** (a. a. O.) dem Timotheus, oder mit **Hennel**[1]) dem Silas zuzuschreiben, oder man muss wenigstens annehmen, dass sie selbst einem von diesen zugeschrieben sein wolle. Indessen ist nicht allein die erste Annahme, wie diess sogleich auch noch weiter gezeigt werden soll, sehr unwahrscheinlich, sondern auch die zweite. Ob der Verfasser nun wirklich einer von jenen beiden war, oder ob er nur dafür gehalten sein wollte, so begreift man nicht, warum er in einigen Abschnitten seines Werks in der ersten Person und ohne Namen, in andern dagegen in der dritten Person und mit Nennung des Namens von sich gesprochen hätte. Dadurch hätte er ja sein Möglichstes gethan, um sich von einem Silas und Timotheus zu unterscheiden, und den Leser, dem er sich durch das Wir zu erkennen geben wollte, vom wahren Sachverhalt wieder abzulenken. Von Timotheus insbesondere unterscheidet er sich noch bestimmter durch c. 20, 4 f.: *συνείπετο δὲ αὐτῷ ἄρχι τῆς Ἀσίας . . . Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος, Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος. Οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρωάδι. Ἡμεῖς δὲ ἐξεπλεύσαμεν* u. s. w.; denn der Ausweg, welchen die Anhänger der Timotheushypothese gewöhnlich ergreifen, das *οὗτοι* nur auf den Tychikus und Trophimus zu beziehen, ist durch die Worte auf's Bestimmteste ausgeschlossen. Sollte das *οὗτοι* in dieser Beschränkung gefasst werden, so müssten entweder die Namen wiederholt, oder es müsste statt des blossen *οὗτοι* ein *οὗτοι οἱ δύο* gesetzt sein[2]). Selbst in diesem Fall würde aber

[1]) Unters. über den Ursprung d. Christenth. S. 104 der von **Strauss** herausgegebenen Uebersetzung.

[2]) Dabei macht es keinen Unterschied, ob man der Recepta folgt, oder mit

kaum Jemand daran denken, den Timotheus, welcher kaum erst in der dritten Person genannt ist, in das ἡμεῖς mit einzuschliessen. So wie die Worte jetzt lauten, ist dieses ganz unmöglich. Die Erscheinung vollends, dass die erste Person c. 16, 10 sich zuerst zeigt, c. 16, 17 in Philippi verschwindet, und ebendaselbst 20, 5 wieder eintritt, lässt sich weder durch die Timotheus-, noch durch die Silashypothese erklären, ob man sie nun auf die ganze Schrift ausdehne, oder auf einen Theil derselben beschränke, denn sowohl Timotheus, als Silas, waren auch schon vorher und in der Zwischenzeit bei Paulus; am Unerklärlichsten wird sie aber freilich, wenn die ganze Schrift von einem jener Männer herrühren, oder ihm auch nur unterschoben sein sollte; denn wenn es schon unglaublich genug ist, dass eine Silas- oder Timotheusdenkschrift über die Zeit vor c. 16, 10 und über die zwischen c. 16, 18 und c. 20, 4 geschwiegen, oder dass sie der Verfasser nur für die Reise von Troas nach Philippi und für die spätere von Philippi bis Rom unter Beibehaltung der ersten Person benützt hätte, so steigt die Unwahrscheinlichkeit noch bei der Annahme, ein Timotheus oder Silas, oder der, welcher sich in ihre Stelle hineindachte, habe den Faden der persönlichen Erzählung durch die seltsamste Fügung des Zufalls genau an dem Orte wiedergefunden, an dem er ihn um mehrere Kapitel früher verloren hatte. Soll endlich ein Silas oder Timotheus wirklich der Verfasser der Apostelgeschichte gewesen sein, oder wäre er auch nur von Anfang an dafür ausgegeben worden, so bliebe es ganz unbegreiflich, dass die Ueberlieferung durchaus nur den Lukas als diesen Verfasser zu nennen weiss, und eben dieses muss auch von jedem andern Begleiter des Paulus gelten, auf den man das ἡμεῖς könnte beziehen wollen. Alles spricht vielmehr dafür, dass nur Lukas von Anfang an als Verfasser der Apostelgeschichte genannt wurde. Schon der Prolog der beiden lukanischen Schriften macht es sehr unwahrscheinlich, dass sie anonym erschienen sein sollten, denn wer wird seinen Lesern den nennen, dem er sein Buch dedicirt hat, seinen eigenen Namen aber verschweigen? oder wenn die Dedikation eine blos fingirte sein sollte, welchen Zweck hätte die Fiktion haben können, als den Ursprung der Schrift zu beglaubigen, die dann aber keine anonyme sein durfte? Ebenso setzt das

Lekebusch a. a. O. 164 f. die Worte ἄχρι τῆς Ἀσίας weglässt, und der Lachmann'schen Lesart οὗτοι δὲ den Vorzug giebt.

„Wir" voraus, dass dem Leser bekannt war, wer so in der ersten Person redet; woher anders aber, als aus der Ueberschrift, konnte ihm diess bekannt sein? Diese hat daher aller Wahrscheinlichkeit nach schon den Namen des Verfassers enthalten. Dann kann aber dieser Name nur der des Lukas gewesen sein, denn von jedem andern müsste sich doch in der Ueberlieferung irgend eine Spur erhalten haben. Das scheint daher unzweifelhaft, dass sich unsere Schrift schon bei ihrem ersten Erscheinen für ein Werk des Lukas ausgab.

Eine ganz andere Frage ist freilich, ob sie auch wirklich von diesem Begleiter des Paulus verfasst ist. Ihr blosses Selbstzeugniss kann diess natürlich nicht beweisen; soll aber dieses Zeugniss desshalb glaubwürdiger sein, als ein anderes, weil es einer christlichen Religionsschrift angehört, so ist gerade dieser Umstand, weit entfernt seine Glaubwürdigkeit zu erhöhen, vielmehr geeignet, sie zu vermindern, denn es liegt in der Natur der Sache, dass der rein historische Sinn, und ebendamit auch die Scheu vor literarischer Unterschiebung, um so mehr zurücktritt, je ausschliesslicher der Einzelne von einem anderweitigen Interesse beherrscht ist; auch zeigt die Erfahrung zur Genüge, dass gerade auf dem Gebiete der religiösen Literatur die Unterschiebung von Schriften besonders häufig war, und dass weder die altjüdische und altchristliche Zeit überhaupt, noch auch insbesondere die Schriften unseres Kanons von dieser Regel auszunehmen sind. Die landläufigen Vorwürfe vollends, dass bei dieser Ansicht die „heiligen" Schriftsteller zu Betrügern, Fälschern u. s. w. gemacht würden, verdienen kaum noch eine Widerlegung; wer sich noch nicht so viel klar gemacht hat, dass man vernünftiger Weise einen Schriftsteller nicht schon vor der Untersuchung heilig sprechen kann, wer missliebige wissenschaftliche Ergebnisse vor aller Prüfung durch moralische Abschreckung vernichten möchte, mit dem ist eine wissenschaftliche Verständigung kaum zu hoffen. Es handelt sich ja hier überhaupt nicht um Betrug und Fälschung, sondern ganz einfach um die Frage, ob der Verfasser der Apostelgeschichte für die Verbreitung seiner Schrift ein Verfahren befolgt hat, von dem sich durch eine Menge der schlagendsten Beispiele darthun lässt, dass ihm in jener Zeit und in jenem Kreise durchaus nicht die Bedenken im Weg standen, die es uns machen würde, und dass es damals vielfach auch von solchen

befolgt wurde, an deren Moralität zu zweifeln wir keinen Grund haben [1]).

Auch die kirchliche Ueberlieferung ist aber nicht von der Art, dass sie uns den lukanischen Ursprung der Apostelgeschichte mit einiger Sicherheit verbürgte. Das erste Zeugniss für denselben ist um ein volles Jahrhundert später, als ihre voraussetzliche Abfassungszeit, ihre blosse Existenz ist erst etwa um's Jahr 170 zu beweisen, und selbst das Dasein des dritten Evangeliums können wir nicht weiter hinauf verfolgen, als bis auf Justin und Marcion. Wollen wir nun auch annehmen, Evangelium und Apostelgeschichte seien damals schon unter dem Namen des Lukas im Umlauf gewesen, so bleibt doch immer noch zwischen dem Tod des Apostels Paulus und dem ersten Zeugniss für ihr Dasein der Zeitraum von beiläufig 70 Jahren, und es ist sehr wahrscheinlich, dass wenigstens die Hälfte, vielleicht aber auch weit mehr, als die Hälfte von diesem Zeitraum, später fällt, als der Tod eines Lukas und der meisten Gefährten von Paulus. Wir erhalten somit Raum genug für die Abfassung und Verbreitung pseudolukanischer Schriften, und wenn diese auch erst um's Jahr 120 verfasst sein sollten, so würde ihre erste Benützung aller Wahr-

[1]) Mehr hierüber s. bei Baur d. Kritiker u. d. Fanatiker Seite 64 ff., in den Theol. Jahrb. 1846, 304 ff., und in der ausgezeichneten Abhandlung Köstlin's: Die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche ebd. 1851, 149 ff. Weitere Belege liessen sich mit leichter Mühe in Menge beibringen. So haben wir z. B., um von den alexandrinischen Juden zu schweigen, aus der pythagoreïschen Schule, die mit dem Ebjonitismus und der alexandrinischen Theologie so eng zusammenhängt, Titel und Bruchstücke von mehr als sechzig angeblich altpythagoreïschen Schriften, die fast sämmtlich unterschoben waren, und solche Fälschungen wurden so wenig anstössig gefunden, dass es z. B. Jamblich V. Pyth. 158. 198 an den ältern Pythagoreern ausdrücklich als einen Beweis uneigennütziger Pietät rühmt, sie haben auf alle Ehre für ihre Person verzichtend ihre meisten Schriften dem Pythagoras beigelegt. Auch in späteren Zeiten haben Männer von dem entschiedensten Ernst der moralischen und religiösen Gesinnung literarische Täuschungen zulässig gefunden, die streng genommen gleichfalls unter den Begriff der Fälschung fallen würden. So publicirte im Jahr 1534 selbst der rigoristische Farel einen pseudonymen Bericht über seine Disputation mit Fürbity, der sich in der Vorrede als das Werk eines katholischen Notars in Genf giebt, und zur Beglaubigung dieses Vorgebens den von Farel verachteten Fürbity herausstreicht (Kirchhofer W. Farel I, 182), und über die Waldenser, diese Vorläufer der Reformation, haben die neusten Forschungen das Ergebniss geliefert, dass sie sich zum Beweis für die ursprüngliche Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der protestantischen vielfach Umgestaltung und Unterschiebung alter Schriften erlaubt haben.

scheinlichkeit nach immerhin ebensoweit von ihrer Abfassungszeit abliegen, als die Benützung der pseudoignatianischen Briefe durch den angeblichen Polykarp von der Verbreitung derselben, oder das Citat der clementinischen Recognitionen bei Origenes von der letzten Redaktion dieser Schrift. Es ist aber überhaupt nicht nothwendig, dass ein unterschobenes Buch erst viele Jahre nach seiner Entstehung benützt werde. Um überhaupt Glauben zu finden, wird ein solches Buch in der Regel gleich Anfangs für ächt genommen werden müssen, und warum sollte es dann nicht auch als ächt benützt werden?

Sind wir hiemit für die Entscheidung über den Verfasser der Apostelgeschichte an die inneren Merkmale verwiesen, so wird es sich fragen: enthält diese Schrift Dinge, welche entweder den negativen Beweis liefern, dass sie nicht von Lukas, oder den positiven, dass sie von einem Andern verfasst ist? In dem einen wie in dem andern Fall wären wir genöthigt, ihrem Selbstzeugniss den Glauben zu versagen, findet sich dagegen nichts Derartiges in ihr, so würden wir allen Grund haben, ihrer eigenen Aussage und der kirchlichen Ueberlieferung zu glauben. Nun wissen wir von Lukas durchaus nichts Näheres; das einzige Datum, woran wir uns halten können, ist das, welches die Apostelgeschichte selbst an die Hand giebt, dass er ein Begleiter des Paulus gewesen sein soll. Die obige Frage bestimmt sich daher näher dahin: kann unsere Schrift von einem Begleiter des Paulus, und insbesondere von einem Solchen herrühren, welcher in dem c. 16, 10—18. c. 20, 4—28, 16 behandelten Zeitraum in seiner nächsten Umgebung gewesen ist, oder finden sich umgekehrt in ihr Spuren einer späteren Abfassungszeit und eines andern Verfassers?

Die erste von diesen Fragen zu verneinen, sind wir durch die Beschaffenheit der vorliegenden Geschichtserzählung berechtigt. Man kann zwar nicht erwarten, dass ein Gefährte des Apostels über alle die Vorfälle, von denen die Apostelgeschichte berichtet, vollständig unterrichtet sein musste. Was seiner Verbindung mit Paulus vorangieng, konnte ihm grossentheils unbekannt bleiben, und auch von späteren Vorgängen konnte er eine theilweise unsichere Kunde erhalten haben, wenn er nicht persönlich dabei war; diese Lücken aber durch nachträgliche Erkundigung bei Paulus und andern Augenzeugen auszufüllen, konnte er immerhin versäumt haben, wenn er nicht schon von Anfang an den Plan hatte, ein Werk, wie das vorliegende, zu schreiben. Aber doch ist diese

Entschuldigung entfernt nicht ausreichend, um die geschichtlichen Unrichtigkeiten unserer Erzählung zu erklären. Wer mit Paulus nach Philippi gekommen war, und bei dem Vorfall, der seine Verhaftung veranlasste, zugegen war (16, 17), der konnte unmöglich über die weitere Entwicklung der Sache so schlecht unterrichtet sein, wie er diess gewesen sein müsste, wenn er V. 22 f. 26 bis 39 in gutem Glauben niederschrieb; wer in den drei Jahren von der Abreise des Apostels aus Philippi bis zu seiner Ankunft in Rom in seiner nächsten Nähe war, der müsste mehr als unzuverlässig gewesen sein, um die Wunder des 28sten Kapitels (V. 7 bis 10) und die römischen Vorfälle (28, 17 ff.) in dieser Weise zu berichten, der müsste gewusst haben, dass Paulus nicht so geredet und gehandelt hat, und nicht so geredet und gehandelt haben kann, wie ihn c. 21, 20 ff. 23, 6 ff. reden und handeln lässt, der sollte auch von den Vorträgen des 22sten und 26sten Kapitels (um die ephesinische Rede hier zu übergehen) so viel erfahren haben, dass er seinen Apostel nicht in so widersprechender und ungeschichtlicher Weise von seiner Bekehrung und seinem Aufenthalt in Jerusalem reden liesse. Ueberhaupt aber müsste ein solcher die Grundsätze und das Verfahren des Paulus hinreichend gekannt haben, um ein Verhalten, wie es ihm unsere Schrift gegenüber von den Juden und Judenchristen zuschreibt, unglaublich zu finden. Aber auch manches Andere können wir einem Gefährten des Paulus kaum zutrauen. Ein Mann jener Zeit musste doch von der Glossolalie, die sich gewiss nicht auf die korinthische Gemeinde beschränkte, eine genauere Kunde haben, als dass er sie für ein Reden in fremden Sprachen hielt, und ebenso müsste er gewusst haben, was damals gewiss noch allgemein bekannt war, dass nicht Petrus, sondern Paulus, das Recht der Heidenbekehrung zuerst als bewussten Grundsatz behauptet und in Anwendung gebracht hat. Sollte daher unsere Schrift von einem Begleiter des Paulus herrühren, so könnte das Ungeschichtliche in derselben grossentheils nur aus absichtlicher Fiktion erklärt werden.

Nun lässt sich freilich nicht schlechthin behaupten, eine derartige Fiktion müsste einem Begleiter des Paulus unmöglich gewesen sein. Wir selbst vermuthen ja in vielen Theilen der Apostelgeschichte eine tendenzmässige Umarbeitung der Geschichte, warum hätte diese, kann man fragen, einem Zeitgenossen des Apostels weniger möglich sein sollen, als einem Andern? Für uns ist der Verfasser der Apostelgeschichte, abgesehen von seiner

Schrift, jedenfalls eine unbekannte Grösse; treffen wir nun in dieser Schrift absichtliche Geschichtserfindung, so scheint es keinen wesentlichen Unterschied zu begründen, ob wir ihren Urheber um ein paar Jahrzehende früher oder später setzen. Indessen ist es doch nicht dasselbe, wenn ein Gefährte des Paulus das Selbsterlebte in seiner Erzählung um eines ungeschichtlichen Zwecks willen verändert, und wenn sich ein Späterer eben diese Freiheit mit einem aus der Ueberlieferung geschöpften Stoff erlaubt hat. Was wir selbst sehen und hören, prägt sich uns ungleich fester und bestimmter ein, als dasjenige, wovon uns nur Andere erzählen, von diesem erhalten wir in der Regel nur ein sehr unbestimmtes, von jenem ein bis in's Einzelne ausgeführtes und im Gedächtniss mit der Kraft der gegenwärtigen Anschauung, mit der Lebendigkeit der persönlichen Erfahrung befestigtes Bild, und mögen auch die Züge dieses Bildes späterhin theilweise wieder verblassen, und der Auffrischung durch die Einbildungskraft bedürfen, so wird es doch immer weit tiefer in der Erinnerung haften, als das, was uns nur von einem Dritten überliefert ist. In Beziehung auf Ereignisse, die er selbst miterlebt, oder aus der nächsten Nähe beobachtet hatte, musste der Verfasser unserer Schrift, falls er sie in seiner Darstellung ungetreu wiedergab, ein weit bestimmteres Bewusstsein von der Veränderung des Thatbestands haben, als hinsichtlich solcher, bei denen er nicht zugegen war; das blos Ueberlieferte konnte ihm weit eher als ein flüssiger Stoff erscheinen, den er nach dogmatischen Gesichtspunkten umzubilden, zum blossen Träger seiner Ideen, zum Mittel für praktisch religiöse Zwecke zu machen sich befugt hielt, denn die Ueberlieferung wurde in der Kirche jener Zeit überhaupt nicht aus dem rein historischen, sondern aus dem religiösen und dogmatischen Gesichtspunkt betrachtet, und wenn die Einen ihre dogmatischen Voraussetzungen mittelst unbewusster Mythenbildung in die Geschichte der Vorzeit hineinlegten, so mochten Andere leicht auch einen Schritt weiter gehen, und dasselbe in zweckvollem Pragmatismus thun, ohne dass sie doch damit die Geschichte zu verfälschen glaubten, die sie ja vielmehr gerade so erzählten, wie es ihnen dem christlichen Interesse, mithin auch der Wahrheit, gemäss schien. Nicht ebenso leicht war diese Verwechslung der idealen Wahrheit mit der geschichtlichen, der dogmatischen Wünsche mit den Thatsachen, bei Selbsterlebtem, weil hier die grössere Stärke der persönlichen Erinnerung den Schriftsteller bestimmter an den

Widerspruch seiner Darstellung mit der Wirklichkeit mahnen musste. Nun ist es nach allen Analogieen wahrscheinlicher, dass die neutestamentlichen Geschichtschreiber in der Umbildung der Geschichte, auch da, wo sie einen bestimmten Zweck damit verfolgten, doch nicht mit dem vollen Bewusstsein über ihr Verfahren gehandelt haben, dass sie nicht die klar bewusste Absicht hatten, dem wirklichen Sachverhalt zu widersprechen, sondern dass sie, ohne kritischen Sinn und ohne streng geschichtliches Interesse, den Werth und die Wahrheit einer Geschichtsdarstellung nur nach ihrem dogmatischen Charakter und ihrer religiösen Wirkung beurtheilend, die überlieferten Stoffe mehr in der Weise und mit der Freiheit des Künstlers behandelten, den Widerspruch aber, in den sie hiebei mit der wirklichen Geschichte geriethen, eben aus Mangel an historischem Sinn nur sehr unvollständig bemerkten [1]). Da nun eine derartige Umbildung der Geschichte einem ferner Stehenden weit eher möglich sein musste, als einem Augenzeugen, so ist es schon nach dieser Seite hin ungleich wahrscheinlicher, dass unser Verfasser ein Späterer, als dass er ein Begleiter des Apostels Paulus gewesen ist.

Alles dieses gilt natürlich in verstärktem Maasse, wenn statt des Lukas ein Timotheus oder Silas zum Verfasser der Apostelgeschichte gemacht werden soll, da diese in noch längerem und vertrauterem Verkehr mit Paulus standen, als jener. Ist es unwahrscheinlich, dass Lukas so Manches von dem geschrieben haben sollte, was unsere Schrift mittheilt, so ist es noch unwahrscheinlicher, dass die ungeschichtlichen Berichte über die Reise c. 11, 27 ff., über das Apostelconcil, über den Vorfall in Philippi, von

[1]) Dass eine solche Selbsttäuschung möglich sei, kann uns freilich unglaublich erscheinen, indessen giebt die Geschichte der Religion und Theologie in alter und neuerer Zeit unzählige Beispiele von einem ähnlichen Verhalten zum historisch Ueberlieferten. Wir brauchen die Belege nicht einmal aus der Geschichte der Mystik oder der Gnosis zu nehmen; wir brauchen auch nicht auf die Behauptungen der älteren Orthodoxie über den Inhalt der Bibel, oder auf die neutestamentliche und patristische Schriftauslegung zu verweisen, so klar es auch ist, dass derjenige, welcher dem offenbaren Wortsinn der Schrift um eines dogmatischen Interesses willen Gewalt anthut, aus demselben Grund auch der sonstigen Ueberlieferung Gewalt anzuthun sich nicht bedenken wird. Die Beispiele liegen noch näher. Oder gehörte mehr dazu, dass ein Lukas oder Johannes die Differenz ihrer Dartellung von der wirklichen Geschichte übersahen, als wenn in unserer kritischen Zeit unsere philosophirenden Orthodoxen den Widerspruch der schelling'schen und hegel'schen oder schleiermacher'schen Sätze und der neutestamentlichen Aussprüche übersehen haben?

Silas, dass die unglaubliche Mittheilung über die Beschneidung des Timotheus von ihm selbst herrühren sollte, des Uebrigen, was sich Jedem darbietet, nicht zu erwähnen.

Es fehlt aber auch nicht an positiven Spuren von dem späteren Ursprung der lukanischen Schriften. Der Prolog des Evangeliums setzt bereits das Dasein einer zahlreichen Evangelienliteratur voraus. Nun sind wir freilich über die Geschichte dieser Literatur im Einzelnen zu wenig unterrichtet, um den Zeitpunkt, von wo an eine Vielheit von Evangelienschriften vorhanden war, genau zu bestimmen; doch ist es nicht wahrscheinlich, dass diese Ausbreitung der evangelischen Geschichtschreibung schon dem apostolischen Zeitalter selbst angehört, denn theils musste das Bedürfniss schriftlicher Evangelien erst dann in allgemeinerem Umfang erwachen, als die Generation der unmittelbaren Schüler Jesu, aus deren mündlicher Ueberlieferung man zuerst schöpfte, allmählig ausstarb, theils setzt die Vielheit solcher Evangelienschriften, bei der wesentlich dogmatischen Bedeutung derselben, auch eine Vielheit dogmatischer Richtungen voraus, wie sie sich schwerlich schon in dem apostolischen Zeitalter entwickelt hatte, das erst durch den einfachen Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus gespalten war. Und auch Lukas selbst bezeichnet seine Vorgänger nicht als unmittelbare Schüler Jesu, sondern als solche, die aus der Ueberlieferung dieser Schüler geschöpft haben: „Viele haben versucht, die evangelische Geschichte zu erzählen, wie uns dieselbe von den Augenzeugen überliefert worden ist", hiebei ist doch wohl vorausgesetzt, dass die vielen Erzähler nicht selbst Augenzeugen gewesen sind. Wenn aber schon Viele aus der nachapostolischen Generation dem Lukas als Schriftsteller vorangiengen, so werden wir ihn selbst entweder erst in die zweite, oder höchstens an das Ende der ersten Generation nach der apostolischen setzen dürfen. Bestimmter verweist uns in diese spätere Zeit die Behandlung der eschatologischen Reden Jesu bei Lukas. Zwar hat man gerade in diesen Reden den unumstösslichen Beweis dafür finden wollen, dass die Verfasser des ersten und dritten Evangeliums nicht nach dem Ende des apostolischen Zeitalters geschrieben haben.[1]) Denn da nach L. 21, 32. 9, 27. Matth. 24, 34. 16, 28 die Parusie Christi vor Ablauf eines Menschen-

[1]) Der sächsische Anonymus in dem mehrerwähnten Sendschreiben an Baur S. 34.

alters erfolgen sollte, so müssen diese Stellen und die betreffenden Evangelien überhaupt niedergeschrieben sein, ehe der Erfolg diese Weissagung widerlegt hatte, also in den ersten 30—40 Jahren nach dem Tod Christi. Indessen hat Baur[1]) überzeugend nachgewiesen, dass es durchaus nicht nothwendig ist, die *γενεά*, vor deren Verfluss die Parusie eintreten soll, auf einen Zeitraum von 30—40 Jahren zu beschränken, dass dieser Ausdruck auch das menschliche Lebensalter in seiner längsten Dauer, ein römisches Säculum, oder eine Zeit von 100—120 Jahren bezeichnet, dass die Stellen L. 9, 27. Matth. 16, 28 durch die Worte: *τινὲς τῶν ὧδε ἑστώτων* selbst auf diese Bedeutung hinweisen, dass auch in späterer Zeit, bis auf Trajan und Hadrian herab, die *γενεά* der Zeitgenossen Jesu als noch nicht ganz ausgestorben betrachtet wird, und mag auch die Weissagung Matth. 24, 34 ursprünglich einen früheren Eintritt der Parusie im Auge gehabt haben, so war doch ein später schreibender Evangelist durch nichts gehindert, sie im weitesten möglichen Umfang zu nehmen. Derselbe Gelehrte hat aber auch mit Recht bemerkt, dass gerade die Fassung jener eschatologischen Reden bei Lukas, in ihrem Verhältniss zu der des Matthäus, die Erwartung einer baldigen sichtbaren Wiederkunft Christi unverkennbar zurückstellt. Dass die sichtbare Parusie selbst dem Lukas fremd sei, möchte ich zwar wegen c. 21, 27 nicht sagen, um so auffallender ist aber das Verhalten des Lukas zu allen den Aussprüchen, welche die Nähe der Parusie betreffen. Während Matth. 16, 28 geweissagt wird, einige der Anwesenden sollen nicht sterben, *ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*, so heisst es statt dessen bei Lukas 9, 27 blos unbestimmt: *ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, während Matthäus 26, 64 Jesum erklären lässt: *ἀπάρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*, so sagt er L. 22, 69 nur: *ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται ὁ υἱ. τ. ἀ. καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ*, von der demnächst bevorstehenden Wiederkunft auf den Wolken schweigt er; sehr bezeichnend ist endlich die Umbildung der von Matthäus c. 24 berichteten Reden im 21sten Kapitel des Lukas. Gleich das Thema der Erörterung wird

[1]) Theol. Jahrb. 1849, 316 ff., wozu Hilgenfeld, die Ev. Justin's u. s. w. S. 367 f., und meine kleine Abhandlung Theol. Jahrb. 1852, 299 f. noch einige weitere Belege hinzufügen.

von Lukas anders bestimmt, als von seinem Vorgänger: nachdem Jesus die bevorstehende Zerstörung des Tempels angekündigt hat, fragen die Apostel Matth. 24, 3: πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος; Lukas, V. 7, lässt sie statt dieser zweiten, auf die Parusie bezüglichen Frage nur die erste mit andern Worten wiederholen: τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι. Demgemäss bezieht sich auch die Antwort Jesu, welche bei Matthäus die Zerstörung Jerusalems und die Parusie als zwei nahe mit einander verknüpfte Ereignisse zusammenfasst, bei Lukas zunächst nur auf die Zerstörung Jerusalems, und während er diese bestimmter als die des Jahrs 70 bezeichnet, so lässt er dagegen die Parusie immer nur in entfernterem Ausblick erscheinen. Bei Matthäus entwickelt sich die Weissagung so: Als Vorzeichen der Parusie (ἀρχὴ ὠδίνων V. 8) wird Kriegs- und Hungersnoth, Seuchen und Erdbeben, und gleichzeitig (τότε V. 9) heftige Christenverfolgung erwartet, falsche Propheten sollen auftreten, und das Evangelium soll allgemein verkündigt werden, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος (V. 14). Diese letzte Katastrophe selbst beginnt mit der Entweihung des Tempels, welche Daniel geweissagt hat, wenn diese eintritt, soll sich Alles flüchten, denn dann soll (V. 21 f.) eine Noth sein, wie keine je war, noch sein wird, eine Noth, in der das ganze Menschengeschlecht (πᾶσα σὰρξ) umkommen würde, wenn ihre Dauer nicht um der Christen willen verkürzt würde. Unmittelbar darauf aber (εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων V. 29) soll sich Sonne und Mond verfinstern, Sterne sollen vom Himmel fallen, und der Messias in den Wolken erscheinen. Nach der Darstellung des Lukas sollen die Christenverfolgungen (V. 12) den Kriegen, Seuchen u. s. f. vorangehen; die Zeit der letzteren wird nicht näher bestimmt, soll aber, wie es scheint, durch die Weglassung der Worte Matth. 24, 8 (ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων), und durch die Unterbrechung des Zusammenhangs zwischen V. 9 und 10 (wo Lukas das γὰρ des Matthäus streicht und dafür τότε ἔλεγεν αὐτοῖς einschaltet), tiefer herabgerückt werden, als bei Matthäus; statt dass sich Matth. 24, 15 ff. unmittelbar an die Entweihung des Tempels die Parusie als ein Theil des τέλος V. 14 anschliesst, sagt Lukas V. 20, die Worte τότε ἥξει τὸ τέλος auswerfend, nur: ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν Ἱερουσαλὴμ, τότε γνῶτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς, hierauf erfolgt die Ermahnung zur Flucht und die Schilderung der Nothzeit

ähnlich, wie bei Matthäus, aber während dieser die Noth als eine ganz allgemeine beschrieben hatte, wird sie von Lukas speciell auf die Juden bezogen [1]), und was zunächst auf sie folgt, ist V. 24 nur die Zerstörung Jerusalems; nach dieser soll (statt des εὐθέως Matth. 24, 29) noch eine längere Zeit vergehen, bis die Periode der heidnischen Herrschaft abgelaufen ist (ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν V. 24), und dann erst, in einem nicht näher bestimmten Zeitpunkt, soll die Parusie eintreten, V. 25 ff. Dass wir uns aber diesen Zeitpunkt nicht zu nahe denken dürfen, hat der Evangelist schon V. 8 ausgesprochen, wo er der Warnung des Matthäus vor den falschen Messiasen auch die Warnung vor naher Erwartung des Weltendes beifügt (πολλοὶ ἐλεύσονται .. λέγοντες, ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικε). Für denselben Zweck hat er ja auch schon früher (19, 11 ff.) die Parabel von den anvertrauten Talenten benützt, indem er ihr V. 11 die ausdrückliche Bestimmung giebt, die Vorstellung von einem alsbaldigen Eintritt des Gottesreichs zu widerlegen, und zu dem Ende ausdrücklich hervorhebt, dass der ἄνθρωπος εὐγενὴς in ein weit entlegenes Land verreist sei [2]), und ebenso lässt er Jesus Apg. 1, 6 f. der Meinung, als ob das Messiasreich so schnell zu erwarten sei, durch eine Ermahnung zur Geduld vorbeugen. Nach allem diesem kann er die γενεὰ, vor deren Ablauf Alles geschehen solle, nur in der weitesten Ausdehnung des Worts genommen haben, wenn er nicht am Ende diesen Ausspruch gar schon durch irgend eine von den Auslegungen umdeutete, mit denen man ihn später unschädlich gemacht hat. Jedenfalls ist die Sorgfalt unverkennbar, die er anwendet, um die Parusie Christi weiter hinauszurücken, als Matthäus, sie von dem Strafgericht über Jerusalem bestimmt loszutrennen, und sie erst längere Zeit nach diesem Ereigniss eintreten zu lassen. Diess setzt aber voraus, dass er erst in einer Zeit geschrieben hat, in der die Zerstörung Jerusalems schon in einiger Ferne lag, und die Nothwendigkeit nicht mehr zu läugnen war, sich das Weltende durch viele Jahre von ihr getrennt zu denken, denn das ist auch sonst der durchgängige Verlauf dieser eschatologischen Erwartungen, dass ihr Ziel nie weiter hinausgerückt wurde, als in die nächste Zukunft, und dass man sich erst spät an den Gedanken einer längeren geschichtlichen Entwicklung

[1]) V. 23: ἔσται γὰρ ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ.

[2]) S. Baur, Unters. über d. Ev. S. 408 f.

des Christenthums auf der Erde gewöhnte. Ist es nun schon bei Matthäus unverkennbar, dass seine Fassung der eschatologischen Reden weder vor noch auch unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems, sondern nur in die Zeit zu verlegen ist, als sich diese Stadt schon nicht mehr ganz kurz in den Händen der Römer befand (denn sonst würde er wohl die Parusie an ihre Zerstörung selbst, nicht an den Zustand der Verwüstung, das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* V. 15 anknüpfen), so muss Lukas sein Evangelium noch später verfasst haben, als bereits eine längere Zeit (*καιροὶ* 21, 24) seit dem Untergang des Tempels verstrichen war. Wollen wir daher die einzelnen Fristen nicht zu kurz setzen, so werden wir für die Entstehung des Evangeliums wenigstens bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts, vielleicht aber auch um ein oder zwei Jahrzehende weiter herabgehen müssen [1].

In der Apostelgeschichte selbst sind es hauptsächlich zwei Züge, welche auf eine spätere Abfassungszeit dieser Schrift hinweisen. Einmal scheint sie eine Sagenbildung vorauszusetzen, die weder der apostolischen noch auch der unmittelbar darauf folgenden Zeit angehören kann, und sodann macht ihre ganze Tendenz eine längere Entwicklung der Gegensätze wahrscheinlich, mit deren Ausgleichung sie bemüht ist. Der erste von diesen Zügen ergiebt sich schon aus der Parallele zwischen Paulus und den Uraposteln. Wir haben früher gesehen, dass diese Parallele nicht in dem geschichtlichen Thatbestand selbst begründet ist, sondern nur aus einer absichtlichen Gleichbildung beider Seiten sich erklärt. Hiebei fällt nun allerdings bei einem Theil der Erzählungen die grössere Ursprünglichkeit auf die paulinische Seite: die Verfolgungsgeschichten c. 3—5 sind wohl nur aus dem Wunsch entstanden, den vielen Leiden des Paulus ihr Gegenbild bei den Uraposteln zu geben, und in der Geschichte der Letzteren ist die Erzählung des zwölften Kapitels die einzige dem Verfasser durch die Ueberlieferung gegebene Verfolgung: ebenso konnten wir in der Bekehrung des Cornelius nur eine Nachbildung der paulinischen Heidenmission erkennen. Dagegen scheinen die petrinischen Wunder wirklich das Vorbild der paulinischen gewesen zu sein, denn theils weisen überhaupt diese Wundererzählungen mehr auf den Boden des wundersüchtigen Judenchristenthums, theils bürgt bei der Hei-

[1]) Was Lekebusch S. 423 f. gegen die obige Ausführung bemerkt, werde ich unbeantwortet lassen dürfen.

lung der Tabitha die früher, S. 177, aufgezeigte Uebereinstimmung mit dem petrinischen Markusevangelium auch dann, wenn nur eine von seinen Quellenschriften hier benützt ist, bei der Erzählung vom Magier Simon ihr Zusammenhang mit der Simonssage Justin's und der Clementinen für ihren judenchristlichen Ursprung. Auch konnte unser Verfasser, seiner ganzen Tendenz nach, kein Interesse haben, petrinische Wunder zu erfinden, ein Ueberschuss paulinischer Wunderthätigkeit hätte ihm vielmehr zur Verherrlichung seines Apostels nur willkommen sein können; wenn er daher doch eine bedeutende Anzahl solcher Wunder berichtet, so hat es zum Voraus alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass ihm diese schon durch eine petrinische Ueberlieferung an die Hand gegeben waren. Diese Ueberlieferung ist aber wohl schwerlich so ganz frühen Ursprungs. Man beachte in dieser Beziehung namentlich die Simonssage und die Erzählung vom Pfingstfest. Aus der wirklichen, im apostolischen Zeitalter vorkommenden Glossolalie konnte ein Reden in fremden Sprachen erst in einer Zeit gemacht werden, als nicht blos die gegenwärtige Anschauung, sondern auch die lebendige Erinnerung an dieses Charisma verschwunden war, oder als wenigstens das apostolische Zeitalter ferne genug lag, um ihm eine wesentlich andere Erscheinung desselben zuzutrauen, als der Folgezeit, und diess um so mehr, da unser Verfasser diese Glossolalie nicht etwa nur bei der Geistesausgiessung des Pfingsttags, sondern auch bei der Bekehrung des Cornelius und der Taufe der Johannesjünger eintreten lässt, da er mithin das Reden in fremden Sprachen [1]) für die regelmässige Form des Charisma in der apostolischen Zeit gehalten haben muss. Diese Vorstellung konnte sich wohl erst längere Jahre nach dem Ende dieser Zeit selbst bilden. Ebenso verhält es sich mit der Simonssage. Wir sind allerdings über das Alter und den Ursprung dieser Sage sehr unvollständig unterrichtet, aber das ist jedenfalls höchst wahrscheinlich, dass sie nicht erst aus der Stelle der Apostelgeschichte entstanden ist. Schon ihre literarisch nachweisbare Geschichte zwingt uns zu dieser Annahme. Hat auch der letzte Ueberarbeiter der clementinischen Recognitionen unsere Schrift benützt (s. o.), so ist diess doch von dem antipaulinischen Verfasser der Homilien nicht wahrscheinlich, und noch viel weniger von dem Urheber oder den Urhebern der-

[1]) Dass er auch bei der späteren Glossolalie nur an dieses denken kann, ist schon S. 91 bemerkt worden.

jenigen Schriften, welche sowohl den Homilien, als den Recognitionen zu Grunde liegen. Dass aber auch schon diesen die Person des Magiers nicht fehlte, steht ausser Zweifel. Auch in Justin's Bericht ist kein Zug, der auf die Apostelgeschichte, als seine Quelle, zurückwiese, und in der Apostelgeschichte selbst konnten wir uns die Aufnahme der Erzählung von Simon nur dann erklären, wenn sie der Verfasser in der judenchristlichen Ueberlieferung bereits vorfand. Wenn vollends unsere frühere Vermuthung über den Ursprung und die Bedeutung dieser Sage einigen Grund hat, so müssen wir annehmen, dass dieselbe bei den Ebjoniten schon allgemein verbreitet, und wohl auch in Schriften niedergelegt war, als sich unser Verfasser veranlasst fand, sie zu berücksichtigen. Eine solche Ausbildung der Sage braucht aber immer längere Zeit, und da nun doch auch ihre Entstehung kaum früher, als gegen das Ende des apostolischen Zeitalters, denkbar ist, so führt uns dieses Merkmal für die Abfassung der Apostelgeschichte mit Wahrscheinlichkeit in das zweite Jahrhundert.

Auch die ganze Tendenz unserer Schrift verweist sie in ein späteres Stadium der kirchlichen Entwicklung. Ein so durchdachter Versuch der Vermittlung zwischen den kirchlichen Partheien war wohl kaum früher möglich, als nachdem diese Partheien selbst sich längere Zeit mit einander gemessen, die wesentlichen Streitpunkte zu klarem Bewusstsein herausgearbeitet, das Gemeinsame, worin sie übereinkamen, in seiner Bedeutung zu erkennen begonnen hatten. Das ist wenigstens auch sonst der Gang solcher Partheiverhandlungen, dass zuerst der Gegensatz der Richtungen am Stärksten betont, das, worin man übereinstimmt, am Meisten zurückgestellt wird, und dass erst im weitern Verlaufe die Gegensätze sich allmälig abstumpfen, die gemeinsamen Zwecke und Voraussetzungen deutlicher hervortreten, vermittelnde Bestimmungen gesucht, Friedensvorschläge und Zugeständnisse von beiden Seiten gemacht werden. So werden wir uns auch den Verlauf des merkwürdigen Partheikampfs in der urchristlichen Kirche vorstellen müssen, und wir sind auch nicht von allen Belegen für die Richtigkeit dieser Vorstellung verlassen. Wie schroff stehen sich Anfangs noch, trotz der Uebereinkunft in Jerusalem, die Partheien gegenüber! Wie wenig ist noch von gegenseitigen Zugeständnissen die Rede, wenn einerseits Paulus das ganze Princip des Judenchristenthums, die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes, ohne alle Einschränkung verwirft, und Jedem, der an Gesetz und

Beschneidung noch festhält, einen Antheil am christlichen Messiasreich abspricht (Gal. 3, 10. 5, 2 ff. u. ö.), wenn andererseits die Judenchristen von der Parthei des Jakobus den Unbeschnittenen die Anerkennung als Glaubensgenossen verweigern (Gal. 2, 11 ff.), wenn die gleiche Parthei den Heidenapostel, wie wir aus den Korintherbriefen sehen, gar nicht als Apostel gelten lassen wollte, wenn der Apostel Johannes in der Apokalypse (c. 2. 3) die paulinische Sitte des Götzenopferfleischessens und die Uebertretung der mosaischen Ehegesetze (die πορνεία) als eine Teufelslehre mit den gehässigsten Namen bezeichnet! Kein Christenthum im Judenthum, ist das Losungswort auf der einen Seite, kein Christenthum ausser dem Judenthum, auf der andern; und wird auch dieser letztere Grundsatz schon in der Apokalypse, ja schon bei dem Vertrag in Jerusalem, Gal. 2, 9, so weit gemildert, dass die Thatsache der Heidenbekehrung anerkannt wird (Apok. 7, 9 ff.), so sollen doch die bekehrten Heiden um so mehr an die Gebräuche des weitern Proselytenthums (Enthaltung vom Götzenopferfleisch und von der πορνεία) gebunden sein, und nur die Judenchristen werden als der eigentliche Stamm der christlichen Theokratie anerkannt (Apok. 7, 1 ff. 14, 1). Eine etwas grössere Annäherung der beiden Theile finden wir schon im Ebräer- und Jakobusbrief [1]), aber doch tritt der Gegensatz derselben hier noch entschieden in den Vordergrund, und während in der Apostelgeschichte den Partheien ein friedliches Nebeneinanderbestehen vorgeschlagen wird, macht dort noch jede derselben den Versuch, die andere, wenn auch unter theilweisem Eingehen auf ihre Ideen, auszuschliessen [2]). Aehnlich verhält sich der angebliche Brief des Barnabas zum Judenchristenthum. Nun lässt sich freilich durchaus nicht behaupten, dass eine vermittelnde Schrift, wie die Apo-

[1]) S. Schwegler, Nachap. Zeit. II, 315 ff. I, 444 f.

[2]) Jedenfalls ist daran nicht zu denken, dass die Judenchristen mit der Zerstörung Jerusalems „aus ihrer Nationalität heraus auf die Seite der Heidenchristen getreten“ wären (Lekebusch S. 367), dass sie seit dieser Zeit ihrer Mehrzahl nach auf Gesetzesbeobachtung und Beschneidung verzichtet hätten, wie man diess freilich immer noch vielfach ohne alle geschichtlichen Beweise annimmt. Wie hätte in diesem Fall der strenge Judaismus um 150 noch die Bedeutung haben können, welche sich aus den Clementinen und Justin (s. u. S. 478 f.) ergiebt, wie wäre die Polemik des Barnabasbriefs und des Briefs an Diognet noch möglich gewesen, um Anderes, was sich bei Schwegler im nachap. Zeitalter und bei Baur d. Christenth. d. 3 ersten Jahrh. S. 77 ff. u. sonst findet, zu übergehen.

stelgeschichte, nothwendig später sein müsse, als jede, die einen Partheistandpunkt strenger festhält; aber wenn wir in der Apostelgeschichte nicht blos überhaupt eine Vermittlung zwischen den Partheien versucht finden, sondern wenn wir auch hiebei einen Hauptstreitpunkt der früheren Zeit, die Differenz über Glauben und Werke, kaum berührt, und Alles auf die praktische Frage nach der fortdauernden Gültigkeit des mosaischen Gesetzes und der Zulässigkeit der Heidenbekehrung zurückgeführt sehen, so ist es wahrscheinlich, dass diese Schrift einer Zeit angehört, in welcher die Bedeutung des dogmatischen Gegensatzes zwischen Paulinern und Judaisten bereits zurückgetreten war. Diess scheint aber, bei der Lebhaftigkeit, mit welcher der Gegensatz des Glaubens und der Werke noch im Ebräer- und Jakobusbrief erörtert wird, nicht vor, und wohl eher erst einige Zeit nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts der Fall gewesen zu sein.

Aus derselben Zeit scheinen einige kleinere Züge zu stammen. Dass die kurze und unbestimmte Bezeichnung der ephesinischen Irrlehrer c. 20, 29 f. mit den übrigen Schilderungen der Häretiker im zweiten Jahrhundert zusammentrifft, habe ich schon S. 272 nachgewiesen. Auch darauf wurde schon anderwärts[1]) aufmerksam gemacht, dass die Aussicht des Stephanus, 7, 59, unmittelbar nach seinem Tode zu Christus zu kommen, auf die Vorstellung des zweiten Jahrhunderts hinweist, wonach es ein Vorrecht der Märtyrer sein sollte, die Zeit bis zur Auferstehung nicht in dem unteren, sondern in dem oberen Paradiese zuzubringen; sonst wenigstens lässt unser Verfasser auch die Frommen nur in das untere Paradies im Hades eintreten, Ev. 16, 22 ff. Besondere Beachtung verdienen aber einige Züge, welche auf die Anfänge einer hierarchischen Verfassung hindeuten. Dahin gehört 1, 17 der vom Verräther Judas gebrauchte Ausdruck: ἔλαχε τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης, falls nämlich diese Bezeichnung des Apostelamts schon auf die Vorstellung von dem geistlichen Amte, als kirchlicher Institution, Rücksicht nimmt; dass diess aber wirklich der Fall sei, ist um so wahrscheinlicher, da auch V. 20 das Apostelamt als ἐπισκοπὴ bezeichnet ist; denn aus der Stelle Ps. 109, 8 (τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος) wird hier bewiesen, dass ein Nachfolger für den Verräther gewählt werden müsse. Eine ἐπισκοπὴ ist aber das Apostelamt nicht blos im allgemeineren

[1]) Theol. Jahrb. 1847, 402 ff.

Sinne, sofern den Aposteln die Leitung der christlichen Gemeinde zukommt, sondern noch bestimmter, sofern es als das Urbild des bischöflichen Amts in der Kirche und als wesentlich identisch mit diesem betrachtet wird. Von diesem Standpunkt aus scheint auch die Erzählung c. 8, 14 ff. gebildet zu sein, wonach die von dem Diakonus Philippus getauften Samaritaner erst durch die Handauflegung der Apostel den heiligen Geist erhalten haben, denn lässt sich auch die Sitte, dass nur Bischöfe den Getauften die Confirmation ertheilen konnten, in der Kirche erst um Cyprian's Zeit mit Sicherheit nachweisen, so ist es doch sehr wohl denkbar, dass jene Erzählung schon in der judenchristlichen Ueberlieferung, welcher sie nach mehreren Spuren ursprünglich angehört (s. u.), mit den episkopalen Tendenzen in Zusammenhang stand, die sich hier gerade sehr frühe geregt haben. Wenn wenigstens schon in der *διαμαρτυρία Ἰακώβου* (c. 2. 3. 5.) und in dem Brief des Petrus an Jakobus vor den clementinischen Homilien, zwei Stücken, deren hohes Alter Hilgenfeld gewiss richtig erkannt hat[1]), die bischöfliche Verfassung vorausgesetzt, und Jakobus als der erste christliche Bischof behandelt wird, und wenn eben dieses auch nach Hegesipp (b. Eus. K. G. IV, 22, 2) ebjonitische Tradition war, so kann es gar nicht auffallen, in demselben Kreis eine Erzählung zu finden, welche den Vorzug der bischöflichen Würde an ihrem apostolischen Urbild so, wie hier geschieht, darstellt. Mit geringerer Wahrscheinlichkeit lässt sich der Apostelkonvent c. 15 als Nachbildung des Synodalinstituts betrachten, denn theils ist das Alter der Synoden nicht so weit hinauf nachzuweisen, theils ist auch jener sog. Apostelkonvent nicht eine Versammlung von Gemeindevorstehern, sondern eine jerusalemitische Gemeindeversammlung; dagegen drückt sich in der befehlenden Stellung, welche hier den Jerusalemiten gegenüber von Paulus und den Heidenchristen angewiesen wird, und namentlich im V. 28, eine Vorstellung vom Apostelkollegium und seinen Befugnissen aus, die offenbar ungeschichtlich keiner zu frühen Periode angehören dürfte[2]). — Dass auch das sichtbare Bestreben der Apostelge-

[1]) Clement. Rec. und Hom. S. 26 ff. Theol. Jahrb. 1854, 490 ff.

[2]) Lekebusch freilich S. 425 findet es gerade wegen dieser Stelle ganz „eklatant," dass die Apostelgeschichte nicht erst dem zweiten Jahrhundert angehören könne, weil sonst der Gemeinde nicht dieser Antheil an den Beschlüssen zugestanden sein würde, aber die Selbstregierung der Gemeinden war wohl in den meisten Kirchen bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts weit grösser, als

schichte, die politischen Anschuldigungen gegen das Christenthum zurückzuweisen, die Verhältnisse der trajanischen oder nachtrajanischen Zeit voraussetze, ist von Schwegler[1]) scharfsinnig bemerkt worden.

Machen es nun alle diese Anzeichen wahrscheinlich, dass unsere Schrift nicht vor dem Anfang, und wohl kaum vor dem zweiten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts entstanden ist, so findet sich andererseits Mehreres, was uns verbietet, ihre Abfassungszeit zu tief herabzusetzen. Die Apostelgeschichte weist mit ihrer ganzen Tendenz auf die Zeit hin, als sich die kirchliche Entwicklung noch um den Gegensatz des Paulinismus und Judaismus drehte, der noch durch keinen weitergreifenden Kampf in den Hintergrund gedrängt war, in die Zeit, welche der durch die Gnosis hervorgerufenen Bewegung vorangieng. Ist auch die Gnosis selbst nach einer Seite extremer Paulinismus, und sind insofern die Verhandlungen des gnostischen Zeitalters immerhin eine Fortsetzung des früheren Streites zwischen paulinischem und judaistischem Christenthum, so ist doch der ursprüngliche Charakter des Paulinismus in der Gnosis so wesentlich verändert, dass seit ihrer allgemeineren Einwirkung auf die Kirche ganz andere Streitfragen in den Vordergrund treten, als früher, und dass auch der alte Kampf um die Geltung des mosaischen Gesetzes durch die Beziehung auf die gnostische Unterscheidung des Judengottes vom höchsten Gott eine wesentlich neue Wendung erhält. Von dieser Wendung des Partheikampfs enthält aber die Apostelgeschichte noch keine bestimmte Spuren. Selbst die Simonssage, in ihrer späteren Gestalt der entschiedenste Reflex des Streits mit der Gnosis, ist diess hier noch nicht; die Aussage über Simon (c. 8, 10), er sei die *δύναμις θεοῦ ἡ μεγάλη*, nöthigt uns noch nicht, über die Vorstellung einer göttlichen Emanation nach Art der Engel hinauszugehen, und den Gott, dessen Offenbarer der Magier sein soll, von dem Judengott zu unterscheiden; die Lehre von den göttlichen Kräften ist aber seit Philo sehr verbreitet, und mochte in der samaritanischen Theologie auch schon im ersten Jahrhundert Eingang gefunden haben, von göttlichen Kräften leitete auch

man gewöhnlich annimmt; selbst die ignatianischen Briefe verlangen erst, dass sie zu Gunsten der bischöflichen Macht beschränkt werde, als thatsächlichen Zustand setzen sie diese Beschränkung noch nicht voraus. Die Apg. scheint aber aus derselben Kirche zu stammen, wie jene, s. u.

[1]) Nachap. Zeit. II, 119, vgl. S. 14 ff.

Cerinth die Weltschöpfung und Gesetzgebung ab, ohne doch darum den Kreis des Judenthums überschreiten zu wollen, und die höchste dieser göttlichen Kräfte liess derselbe, mit andern Ebjoniten, bei der Taufe auf Jesus herabkommen. Die gleiche Messiasvorstellung würden wir in der Angabe über Simon suchen müssen, wenn wir mit Ritschl [1]) annehmen wollten, dass Simon ein samaritanischer Pseudomessias sei; aber auch wenn er keine historische Person, sondern mythischer Repräsentant einer bestimmten Denkweise ist, so findet sich doch in den Aeusserungen der Apostelgeschichte noch nichts, was uns hiefür auf die ausgebildetere Gnosis hinwiese, welche er allerdings bei Justin und in den clementinischen Schriften zu vertreten hat [2]). Wenn vielmehr in der von der Apostelgeschichte vorgefundenen Formation der Sage ausser Paulus und dem Paulinismus, gegen die sie ursprünglich gerichtet war, noch eine weitere Erscheinung berücksichtigt sein sollte, so möchten diess am Ehesten solche Vorläufer der Gnosis sein, die noch nicht zu der späteren Unterscheidung des höchsten Gottes von dem Weltschöpfer, dem eigentlichen Merkmal der wirklichen Gnosis, fortgegangen waren. Auch eine zweite Stelle, die an sich auf Gnostiker gehen könnte, 20, 29, lautet viel zu allgemein, um eine solche Beziehung nöthig zu machen, und so fehlt es überhaupt in unserer Schrift an jeder bestimmten Berücksichtigung der eigentlichen Gnosis. Mag diese daher vielleicht auch in dem Zeitpunkt, als die Apostelgeschichte verfasst wurde, ihren Lauf bereits begonnen haben, so ist doch nicht wahrscheinlich, dass sie auch schon für den Theil der Kirche, aus dem unser Buch herrührt, eine höhere Bedeutung gewonnen hatte; und da wir nun wissen, dass diess in Rom, dem wahrscheinlichen Geburtsort der Apostelgeschichte, vor 140 schon der Fall war, so werden wir für die Abfassung der Apostelgeschichte nicht wohl unter das Jahr 130 herabgehen können.

[1]) Entst. d. altkath. K. 161 f. s. o. S. 168.

[2]) Auch die Schilderung Rec. I, 72, nach Hilgenfeld, clem. Rec. und Hom. S. 105 f. und Ritschl a. a. O. S. 158 f. auf die basilidianische Gnosis bezüglich, unterscheidet sich von derjenigen der Apostelgeschichte gerade durch den Zug, worin das eigenthümlich Gnostische liegt. Simon behauptet hier, *se esse virtutem summam excelsi Dei, qui sit supra conditorem mundi.* Im Uebrigen könnte man nach dem früher Erörterten fragen, ob nicht der (übrigens unerhebliche) Unterschied dieser Stelle von der sonstigen Darstellung des Simon in den Recognitionen und Homilien nur aus einer Benützung der Apostelgeschichte herzuleiten ist.

Es erhellt diess auch noch von einer andern Seite. In der Apostelgeschichte c. 15 fordern die Judenchristen den unbedingten Uebertritt der Heidenchristen zum Judenthum, sie selbst dagegen giebt die Entscheidung, von den Heidenchristen sei nur die Befolgung der Proselytengesetze zu verlangen, die Judenchristen dagegen seien fortwährend zu Gesetz und Beschneidung verpflichtet. Ist nun diese Darstellung, allem Früheren zufolge, nicht aus der Geschichte der apostolischen Zeit, sondern aus den Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit geschöpft, aus der unsere Schrift stammt, so müssen in diesem Zeitpunkt nicht blos die Ansprüche der judenchristlichen Parthei im Ganzen, noch die bezeichneten, sondern ihre Bedeutung muss auch noch so gross gewesen sein, dass sie mit jenen Ansprüchen durchzudringen Aussicht hatte, und dass ein Pauliner Grund hatte, zu glauben, die Anerkennung eines selbständigen Heidenchristenthums lasse sich mit keinen geringeren Zugeständnissen erkaufen, als die unserer Schrift sind. Diese Verhältnisse sehen wir aber nicht allein um die Mitte und nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts verändert, wo bekanntlich selbst die Clementinen auf die Beschneidung der Heidenchristen verzichtet haben, sondern auch schon damals, als Justin sein Gespräch mit Trypho schrieb, bestanden sie nicht mehr in dieser Art. C. 47 dieser Schrift wird gefragt, ob derjenige selig werden könne, der zwar an Christus glaube, daneben aber auch noch das Gesetz halte. Hierauf antwortet Justin: ein solcher Judenchrist könne selig werden, wofern er es sich nicht herausnehme, den Heidenchristen Gesetz und Beschneidung aufzudringen, und denen, welche sich nicht daran halten, die Seligkeit abzusprechen, wiewohl es immerhin ein Beweis von Beschränktheit (*τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης*) sei, die Gebote, welche Moses dem Volk um seiner Herzenshärtigkeit willen gegeben habe, auch noch als Christ halten zu wollen. Dagegen seien sowohl diejenigen zu verwerfen, welche alle Gemeinschaft mit den gesetzesgläubigen Judenchristen abbrechen, wie auf der andern Seite die, welche die Haltung des Gesetzes auch von den Heidenchristen erzwingen, und die religiöse Gemeinschaft mit denselben an diese Bedingung knüpfen. Was aber diejenigen Heidenchristen betrifft, welche sich im Sinn der strengen Judenchristen zur Annahme des Judenthums verstanden haben, so mögen solche vielleicht selig werden (*σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω*). Es lässt sich nicht verkennen, dass die Stellung der Partheien hier eine andere ist, als in der Apostelge-

schichte. Der Anspruch auf Beschneidung der Heidenchristen erscheint bei Justin bereits auf eine entschiedene Minderheit in der Kirche beschränkt, das strenge, ausschliessende Judenchristenthum, welches diesen Anspruch erhob, ist im Begriff, als häretisch aus der Kirche auszuscheiden, denn Justin sagt nicht blos, dass er diese Meinung verwerfe, sondern er will auch die Seligkeit an die Anerkennung der unbeschnittenen Heidenchristen geknüpft wissen, er lässt mithin jenes exklusive Judenchristenthum nicht als wirkliches Christenthum gelten. Aber auch das mildere Judenchristenthum, das sich mit der Haltung des Gesetzes auf sich selbst beschränkt, dasjenige, welches die Apostelgeschichte in ihren Concilienbeschlüssen verlangt, kann zu Justin's Zeit nicht mehr die Mehrheit in der Kirche, oder wenigstens in der römischen Kirche, der die beiden Schriften angehören, gehabt haben, wenn es selbst dieser dem Ebjonitismus so nahe stehende Kirchenlehrer nur als eine innerhalb der Kirche zu duldende Beschränktheit behandelt. Es liegt am Tage, die Befreiung des Christenthums vom Judenthum ist in Vergleich mit der Apostelgeschichte um einen bedeutenden Schritt vorgerückt. Dasjenige Judenchristenthum, welches die Apostelgeschichte als das herrschende voraussetzt, sehen wir bei Justin in eine Minderheit zurückgedrängt, die sich kaum noch in der Kirche behaupten kann, dasjenige, welches die Apostelgeschichte als das höchste von der Gegenseite Erreichbare anstrebt, beginnt bereits seinen Rückzug in die Stellung einer blos geduldeten Parthei [1]). War diess der Stand der Partheien um 150,

[1]) Ich kann insofern der Ansicht Ritschl's (Theol. Jahrb. 1847, 298) nicht beistimmen, der zu beweisen sucht, dass die Stellung der Partheien bei Justin und in der Apg. ganz dieselbe sei, vielmehr muss ich Schwegler ganz Recht geben, wenn er sagt (Nachap. Zeit. II, 118) von Justin werde bereits zugestanden, was die Apg. noch erbitte, ja ich muss diesen Unterschied noch weiter, als Schwegler a. a. O. ausdehnen. Wenn Ritschl a. a. O. weiter zeigen will, dass die Apg. überhaupt eine schon ziemlich weit fortgeschrittene Vermischung der paulinischen und judenchristlichen Parthei voraussetze, so ist diese Behauptung auf Grund unserer Schrift selbst wesentlich zu beschränken. Die Ausgleichung der Partheien musste freilich schon begonnen haben, wenn eine Schrift, wie die Apg., Wirkung thun, ja wenn sie auch nur möglich sein sollte, aber sie kann noch nicht bis zu dem von dem Verfasser selbst angestrebten Punkte fortgeschritten gewesen sein, sonst hätte dieser nicht nöthig gehabt, mit einem solchen Aufwand von Mitteln auf diesen Zweck hinzuarbeiten. Wirklich weiss sich Ritschl S. 301 f. in Betreff der Proselytengesetze, welche Apg. 15. den Heidenchristen auferlegt werden, nur mit der Annahme zu helfen, der Verfasser habe diesen Ausspruch auf

als der justinische Dialog geschrieben wurde, so muss eine Schrift, die von den geschichtlichen Voraussetzungen der Apostelgeschichte ausgeht, um ein Merkliches früher geschrieben sein; und wenn es nun aller Wahrscheinlichkeit nach zunächst die Gnosis war, welche den Sieg über das strenge Judenchristenthum entschied, den Widerspruch der Judaisten gegen ein selbständiges Heidenchristenthum durch ihren gefahrdrohenden Angriff verstummen machte, und ihre Verbindung mit den früheren Gegnern herbeiführte, so werden wir auch durch dieses Datum genöthigt, die Abfassung der Apostelgeschichte früher zu setzen, als den Kampf der römischen Kirche mit der Gnosis, und auch nach dieser Seite hin ergiebt sich etwa das Jahr 130 als der späteste Termin, über den wir dieselbe nicht hinabrücken können. Bedenken wir vielmehr, wie bedeutend der Abstand zwischen den in der Apostelgeschichte vorausgesetzten Partheiverhältnissen und denen zu Justin's Zeit ist, so ist es wahrscheinlich, dass sie noch um mehrere Jahre vor diesem äussersten Termin, etwa zwischen 110 und 125 n. Chr., verfasst ist.

Eine genauere Bestimmung ihrer Abfassungszeit wäre möglich, wenn wir über einige andere neutestamentliche Schriften in dieser Beziehung besser unterrichtet wären. Da das dritte Evangelium allen Anzeichen nach vom zweiten und vierten benützt worden ist, seinerseits aber das erste benützt hat, so liessen sich die Grenzpunkte, zwischen die seine Abfassung fallen muss, und hieraus annähernd auch das Alter der Apostelgeschichte feststellen, wenn wir genau wüssten, aus welcher Zeit die genannten Schriften herstammen. Allein diess ist bei ihnen um nichts sicherer, als bei den beiden lukanischen Büchern; wir müssen daher auf die Hoffnung verzichten, von hier aus für die vorliegende Untersuchung etwas zu gewinnen, und aus demselben Grund unterlassen wir es auch, jenes Verhältniss des Lukasevangeliums zu den übrigen hier näher nachzuweisen. Die Apostelgeschichte selbst berührt sich ausser dem Ebräer- und Jakobusbrief, von denen schon die Rede war, und den ächten paulinischen Briefen, die hier nicht in Betracht kommen, in ihrer ganzen Tendenz namentlich mit dem

Seiten der Judaisten vorgefunden, „und dieses Datum benutzt, ohne es zu verstehen," was bei einem solchen Angelpunkte der ganzen Schrift gewiss Niemand glaublich finden wird.

ersten Brief Petri und den zwei letzten Kapiteln des Römerbriefs [1]). Aber auch ihre Entstehungszeit ist um nichts sicherer, als die der Apostelgeschichte, und so könnten wir aus ihrem Verhältniss zu der letztern jedenfalls nur eine relative Zeitbestimmung ableiten, die uns wenig nützen würde. Nur beiläufig mag daher hier bemerkt werden, dass mir der erste petrinische Brief nicht, nach Schwegler's Annahme, älter, sondern jünger, als unsere Schrift, scheint, denn theils werden die Stellen, worin er mit dem Epheser- und Jakobusbrief zusammentrifft, bei seinem compilatorischen Charakter nur aus einer Benützung dieser Briefe durch ihn zu erklären sein, nicht umgekehrt, theils setzt er 5, 13. die Sage von der Anwesenheit des Petrus in Rom voraus, die von der Apostelgeschichte wohl in der einen oder der andern Weise berücksichtigt sein würde, wenn sie ihr Verfasser schon vorfand.

Nach allen diesen Spuren werden wir die Entstehung der Apg. mit der meisten Wahrscheinlichkeit in das zweite oder dritte Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts verlegen. Der Name ihres Verfassers lässt sich natürlich, bei dem Fehlen jeder Spur, die uns hierauf leiten könnte, nicht angeben, aber wer sich die Aufgabe, die Bedingungen und die Grenzen einer derartigen Untersuchung klar gemacht hat, der wird auch seine Ausmittlung weder in dem vorliegenden, noch sonst in einem verwandten Falle verlangen [2]). Dagegen scheint es möglich, den Ort, wo sie verfasst ist, mit verhältnissmässiger Sicherheit zu bestimmen. Da für Schriften, wie die unsrige, neben ihrer allgemeinen Bestimmung für die christliche Gesammtkirche, immer auch noch besondere örtliche Veranlassungen zu vermuthen sind, so ist es zum Voraus wahrscheinlich, dass sich der Geburtsort einer solchen Schrift durch ihre Beziehung auf eine bestimmte Gemeinde oder Landeskirche verrathe. Es sind nun im Ganzen vier Orte, die in der Apostelgeschichte mit besonderer Bedeutung hervortreten: in den Erzählungen von der Urgemeinde Jerusalem, in der Geschichte des Paulus und des Heidenchristenthums Antiochien, Ephesus und Rom, wogegen Korinth, trotz seiner Wichtigkeit für die Sache des Christenthums, auffallend kurz behandelt ist. An Jerusalem kann nun

[1]) S. Schwegler, Nachap. Zeit. II, 2 ff. Baur, Paulus 398 ff. Theol. Jahrb. VIII, 493 ff. Einiges Weitere sogleich.

[2]) Wie diess Schwanbeck thut, a. a. O. S. 125. 151, und ähnlich der sächsische Anonymus S. 24 seines Sendschreibens an Baur.

natürlich, wenn es sich um die Entstehung unsers Buchs handelt, nicht gedacht werden: nicht blos, weil diese Stadt ihre selbständige Bedeutung für unsere Darstellung bald verliert, sondern noch weit mehr desshalb, weil ihre griechische Sprache so wenig, wie ihr paulinischer Inhalt, aus Jerusalem stammen könnte. Auch Antiochien, wiewohl es eine Zeit lang der Hauptsitz des Heidenchristenthums und der Heidenmission ist, erscheint doch im Ganzen zu sehr als blosser Durchgangspunkt, um unsere Schrift speciell für die dortige Gemeinde bestimmt zu glauben. Es ist die erste Station auf dem Weg des Apostels, der das römische Reich dem Christenthum eroberte, aber es ist nicht sein Ziel, und sollte auch unter den Quellen unserer Darstellung eine antiochenische gewesen sein, so weist doch nichts darauf hin, dass das Ganze derselben auf Antiochien, oder überhaupt auf die syrische Kirche, berechnet war. Nicht anders scheint es sich aber auch mit Ephesus zu verhalten. Da jedoch der kleinasiatische, und namentlich der ephesinische Ursprung der lukanischen Schriften neustens an Köstlin [1]) einen scharfsinnigen Vertheidiger gefunden hat, so müssen wir auf diese Möglichkeit etwas näher eingehen.

Köstlin beruft sich für seine Annahme zunächst schon auf die Tradition, sofern die Abfassung des Evangeliums allgemein in den Osten des römischen Reichs verlegt werde [2]), und die ältesten Spuren von seinem Dasein nach Kleinasien hinführen. Aber gerade Kleinasien nennt kein alter Schriftsteller als den Ort, wo das Evangelium entstanden sei, sondern morgenländische Handschriften und Uebersetzungen nennen Alexandrien, Gregor von Nazianz, Hieronymus, Isidor, Achaia. Was kann aber überhaupt das Zeugniss von Schriftstellern beweisen, von denen unbedingt anzunehmen ist, dass sie nicht von geschichtlicher Kunde, sondern von örtlichen Wünschen oder gelehrten Vermuthungen ausgehen, die Einen von der Vermuthung, dass die Schrift, welche von Korinth aus (Röm. 2, 16 vgl. 16, 1), wie man annahm, zuerst erwähnt wird, ebendaselbst auch verfasst sei, die Andern von der vermeintlichen Identität des Lukas mit dem alexandrinischen Verfasser des Ebräerbriefs, oder von dem ehrgeizigen Bestreben alexandrinischer Theologen, das paulinische ebenso, wie das petrinische Evange-

[1]) Urspr. u. Comp. d. synopt. Ev. 294 ff.

[2]) Die Nachweisungen bei Credner Einl. 151. 128. de Wette Einl. in's N. T. 190 f.

lium [1]), für ihre Kirche in Anspruch zu nehmen. Von weit grösserem Gewicht wäre es, wenn sich wirklich darthun liesse, dass das Lukasevangelium in Kleinasien zuerst gebraucht wurde. Dieser Beweis ist jedoch nicht zu führen. Wir wissen nicht das Geringste darüber, ob es Marcion schon in seiner Heimath, oder erst zu Rom, in Händen gehabt hat, ob seine Ueberarbeitung durch Marcion früher oder später fällt, als seine Benützung durch Justin, noch weniger können wir behaupten, dass man in Rom erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, durch die Häretiker, namentlich Marcion, veranlasst, kirchlichen Gebrauch von ihm gemacht habe [2]). Dass ferner das vierte Evangelium, allem Anschein nach ein Erzeugniss der kleinasiatischen Kirche, unsern Lukas benützt hat, diess kann um so weniger beweisen, da wir ihn zu Rom nicht blos früher von Justin, sondern auch bald darauf von den clementinischen Homilien, und noch vorher im weitesten Umfang vom Verfasser des kanonischen Markusevangeliums gebraucht finden. So gut ihn diese benützen konnten, wenn er aus Kleinasien, ebensogut und noch leichter konnte ihn der kleinasiatische Verfasser des vierten Evangeliums benützen, wenn er aus Rom stammte. Wenn endlich Köstlin die vielfache Uebereinstimmung der lukanischen Schriften mit dem Epheser- und Kolosserbrief für sich anführt, so tritt der Beweiskraft dieses Grundes der Umstand entgegen, dass sich darin mindestens ebensoviele Berührungspunkte mit anderen Schriften aufweisen lassen, die nicht in Kleinasien zu Hause sind. Köstlin selbst (a. a. O. 299 ff.) zeigt, wie nahe die Sprache des Ebräerbriefs der des Lukas verwandt ist, und auch wir müssen zugeben, dass diese Verwandtschaft gross genug ist, um die Vermuthung des Clemens von Alexandrien, dass jener Brief von Lukas stylisirt sei, zu erklären, so wenig sie auch freilich zur wirklichen Begründung dieser Vermuthung ausreicht, und so verkehrt es insofern erscheinen muss, wenn die Hypothese des Clemens heutzutage wieder aufgewärmt wurde [3]). Die gleiche Bemerkung in Betreff der Pastoralbriefe hat Schott [4]) seiner Zeit zu der Vermuthung veranlasst, dass diese Schriften

[1]) M. s. über die angeblich alexandrinische Abfassung des Markusevangeliums Credner Einl. 116.

[2]) Köstlin a. a. O. 298.

[3]) Ebrard Erkl. d. Ebräerbriefs S. 426 ff. Lange ap. Zeit. I, 185. Beide hat Köstlin Th. Jahrb. 1854, 425 ff. treffend widerlegt.

[4]) Isagoge 324. Vgl Theol. Jahrb. 1843, 542.

von Lukas niedergeschrieben seien, und wenn auch dieser Schluss jedenfalls übereilt war, so werden sich doch solche Beziehungen zwischen beiden nicht läugnen lassen, welche denen zwischen Lukas und den Briefen an die Epheser und Kolosser das Gleichgewicht halten. Hinsichtlich ihres Wörtervorraths stehen sie den lukanischen Schriften, namentlich der Apostelgeschichte, näher, als jene [1]), und in ihrem Inhalt berühren sie sich mit ihnen, so klar auch der Standpunkt und die Bestrebungen einer späteren Zeit in ihnen hervortreten, an mehreren Stellen so auffallend, dass eine wirkliche Bekanntschaft ihres Verfassers mit den Werken des Lukas, denen dadurch ein verhältnissmässig altes Zeugniss zuwächst, alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wie Paulus in der Apostelgeschichte bekennt, dass er dem Gott seiner Väter mit reinem Gewissen zu dienen strebe, so bezeugt er dasselbe gleichlautend im zweiten Brief an Timotheus [2]), wie in der Apg. 3, 17. 13, 27 die Wuth der Juden gegen Jesus mit ihrer Unwissenheit entschuldigt wird (*κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε* 3, 17), so 1 Tim. 1, 13 der Verfolgungseifer des Paulus (*ἠλεήθην ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα*), wie dort wiederholt darauf hingedeutet wird, dass jedes Ereigniss zu der von Gott bestimmten Zeit [3]) eintrete (1, 7. 3, 19 f. 20, 26), so

[1]) Die Pastoralbriefe haben folgende Wörter, die unter den neutestamentlichen Schriften nur noch in denen des Lukas vorkommen: *ἄνοια, ἀντιλαμβάνεσθαι, ἀχάριστος, βυθίζειν, δρόμος, δυνάστης, ἐκχέειν (τὸ πνεῦμα), ἐξαρτίζειν, ἐπέχειν, ἐπιμελεῖσθαι, ἐπιπλεῖον, ἐπισκοπὴ* in der Bedeutung Bischofsamt (in anderer Bedeutung auch 1 Petr. 2, 15. 5, 6), *ἐπιφαίνειν, εὐεργεσία, εὐσεβεῖν, ζωγρεῖν, ζωογονεῖν, ἱματισμὸς, κακοῦργος, νομοδιδάσκαλος, νοσφίζεσθαι, παγὶς, παιδεύειν, πειθαρχεῖν, περίεργος, περιποιεῖσθαι, πρεσβυτέριον, προδότης, προπετὴς, πυκνὸς, σωματικὸς, σωφροσύνη, φιλανθρωπία, φιλάργυρος*, ausser ihnen und den lukanischen Schriften findet sich: *ἀπωθεῖν* nur im Römerbrief, *ἐφιστάναι* 1 Thess., *ἡσυχία* 2 Thess., *εὐαγγελιστὴς* Eph., *πρεσβύτης* Philem., *ἐπίθεσις (χειρῶν), μαρτυρεῖσθαι* ein gutes Zeugniss haben, *μεταλαμβάνειν, περιέρχεσθαι, χάριν ἔχειν, δι᾽ ἣν αἰτίαν* Ebr. *βρέφος* und *λυτροῦν* 1 Petr., *βλάσφημος* u. *εὐσέβεια* 2 Petr., *λείπειν* Jac. *νομικὸς* bei Matth., *παρακολουθεῖν* bei Markus, *κατηγορία* bei Johannes. Der Epheser- und Kolosserbrief, dem Umfang nach unbedeutend grösser, haben nur 12 Wörter der ersten, 13 der zweiten Klasse. M. s. die Concordanz und die Zusammenstellung Theol. Jahrb. 1843, 509 ff. 505 ff.

[2]) Apg. 24, 14. 16: *λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ... ἐν τούτῳ δὲ αὐτὸς ἀσκῶ ἀπρόςκοπον συνείδησιν ἔχειν πρὸς τὸν θεὸν* u. s. w. 2 Tim. 1, 3: *τῷ θεῷ, ᾧ λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει.* Die *συνείδησις* auch 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 9. Tit. 1, 15.

[3]) *Καιροὶ*, ein bei Lukas und in den Pastoralbriefen besonders beliebter Plural, s. Schmid's *ταμιεῖον* u. d. W.

auch hier (1 Tim. 2, 6. 6, 15. Tit. 1, 3), wie dort (8, 14 ff. 19, 6) die Geistesgaben durch apostolische Handauflegung ertheilt werden, so erinnert Paulus 2 Tim. 1, 6 seinen Schüler, dass er das Charisma des Geistes seiner Handauflegung zu verdanken habe. Auf die Verfolgungen des Apostels in Antiochien, Ikonium und Lystra, welche von der Apostelgeschichte c. 13 f. erzählt werden, nimmt 2 Tim. 3, 11 ausdrücklich Rücksicht; wie es in der ephesinischen Rede Apg. 20, 23 heisst: *τὸ πνεῦμα διαμαρτύρεταί μοι, λέγον*, so lesen wir 1 Tim. 4, 1: *τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει* u. s. w., und dieselbe Rede (V. 24: *τελειῶσαι τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν*) scheint dem Verfasser der Pastoralbriefe im Sinn gelegen zu haben, als er 2 Tim. 4, 5. 7 schrieb: *τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον. ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι... τὸν δρόμον τετέλεκα.* Dass 1 Tim. 5, 18 vielleicht auf L. 10, 7 Rücksicht nimmt, ist schon S. 54 bemerkt worden. Diese Berührungspunkte scheinen mir jedenfalls mehr zu beweisen, als die, welche Köstlin S. 295 f. beibringt, um eine nähere Beziehung der lukanischen Schriften zum Epheser- und Kolosserbrief darzuthun. Auch der erste Brief Petri, dessen römischen Ursprung wir mit Schwegler[1]) ebenso entschieden, wie seine Unächtheit, behaupten müssen, steht der Apostelgeschichte mindestens ebenso nahe, wie die Briefe an die Epheser und Kolosser. Sein eigenthümlicher Wörtervorrath zeigt sich dem der Apostelgeschichte und des Lukasevangeliums verwandt[2]), und sein Inhalt berührt sich mit ihnen gleichfalls nicht selten. Wie Paulus Apg. 17, 30 die Zeit des Heidenthums als *χρόνους τῆς ἀγνοίας* bezeichnet, so redet hier Petrus 1, 14 von der früheren *ἄγνοια* seiner Leser, wie Jener Apg. 17, 23 von dem unbekannten Gott des athenischen Altars sagt: *ὃν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε*, so dieser 1, 8 sogar vom christlichen Gott: *ὃν οὐκ εἰδότες ἀγαπᾶτε*, wie die Apostelgeschichte 14, 2 dem *πιστεύειν* das *ἀπειθεῖν* entgegensetzt, so der Brief 2, 7. 4, 17 u. ö., wie jene 4, 11 die Stelle des 118ten Psalms V. 22, dem Paulus (Röm. 9, 33) folgend, auf den Unglauben der Juden anwendet, so dieser 2, 7; wie sich Paulus Apg. 24, 16 bemüht, eine *συνείδησις ἀπρόσκοπος* zu haben, so ermahnt Petrus 1 Petr. 3, 16 vgl. V. 21 die Christen, ihre

1) Nachap. Zeit. II, 2 ff.

2) Wie diess aus der Uebersicht in den Theol. Jahrb. 1843, 522 f. und bei Schulze d. schriftst. Charakter des Johannes S. 39 ff. erhellt.

συνείδησις ἀγαθὴ sich zu bewahren, wie Jener Apg. 20, 28 den ephesinischen Presbytern sagt: *προςέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου*, so schreibt Petrus 5, 2 an die Presbyter: *ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ . . . τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου.* Auch die *κλῆροι* 1 Petr. 5, 3 erinnern an den *κλῆρος* des apostolischen Amtes Apg. 1, 17. 25 und die ganze Entwicklung der Episkopalverfassung, welche die Apostelgeschichte 20, 17. 28 voraussetzt, scheint die gleiche, wie 1 Petr. 5, 1 f. vgl. m. 2, 25.

Es ergiebt sich hieraus, dass diejenigen Schriften, deren Ursprung mit Wahrscheinlichkeit nach Kleinasien verlegt wird, den lukanischen Büchern um nichts näher stehen, als solche, die in Rom oder in Alexandrien verfasst sind. Ebensowenig folgt aus der verhältnissmässigen Reinheit ihres Griechisch für ihre Entstehung in rein hellenischen Sprachgebieten [1]. Denn sie besitzen diesen Vorzug schwerlich in höherem Maass, als die Schriften Justin's und die clementinischen Homilien, deren römischer Ursprung uns feststeht, und es ist überhaupt nicht abzusehen, warum man nicht auch in Rom gut griechisch hätte schreiben können. Die römischen Christen waren ohnedem damals wohl nur zum kleinsten Theil römischen Stammes, und wenn unsere Schrift auch in Rom geschrieben ist, kann ihr Verfasser darum doch durch Geburt und Bildung dem Osten angehört haben. Und dieselbe Voraussetzung würde es auch erklären, dass der Verfasser, wie Köstlin S. 294 f. bemerkt, über die politischen Verhältnisse Kleinasiens und Achaia's gut unterrichtet zu sein scheint, und dass er den ephesinischen Aufenthalt des Apostels mit einer Vorliebe behandelt, die allerdings gegen die flüchtige Berührung der korinthischen Wirksamkeit auffallend absticht, dass er aus Ephesus so viel Specielles zu erzählen weiss, dass Paulus ihm zufolge sein letztes Vermächtniss für die heidenchristlichen Gemeinden zu Milet in die Hände der ephesinischen Presbyter niederlegt, und die Zukunft der ephesinischen Kirche besonders darin berücksichtigt. Indessen konnte er auch durch die Beschaffenheit seiner Quellen zur ausführlicheren Behandlung der ephesinischen Vorgänge veranlasst sein, und die Abschiedsrede fand jedenfalls da ihre passende Stelle, wo Paulus

[1]) Wie Köstlin glaubt, a. a. O. 294.

die Grenzen seines bisherigen Wirkungskreises überschritt, um sie nie wieder zu berühren.

Die angeführten Gründe werden uns daher nicht bestimmen dürfen, die Entstehung unserer Schrift nach Kleinasien zu verlegen. Vielmehr spricht Alles für ihren römischen Ursprung. Eine Schrift, welche mit so sichtbarer Absichtlichkeit darauf angelegt ist, auf die römische Gemeinde zu wirken, welche in der Stiftung dieser Gemeinde den eigentlichen, von Gott verordneten Zielpunkt der paulinischen Wirksamkeit findet, welche den Paulus erst in Rom mit dem Judenthum definitiv brechen, und ganz in dem Beruf des Heidenapostels eintreten lässt, welche selbst das frühere Dasein der römischen Gemeinde ignorirt, nur um Paulus zu ihrem eigentlichen Richter zu machen — eine solche Schrift ist schwerlich anderswo geschrieben, als an dem Ort, für den sie zunächst bestimmt ist, in Rom. Dass sie vom römischen Aufenthalt des Apostels nicht mehr berichtet [1]), kann hiegegen nichts beweisen. Denn ihr ganzer Plan schloss einen solchen ausführlicheren Bericht aus: mit der Ankunft und der ungehemmten Wirksamkeit des Paulus zu Rom war ihr Zweck erreicht, und auf den weiteren Verlauf einzugehen mochte der Verfasser um so weniger geneigt sein, da er in diesem Fall auch das Ende des Apostels berichten musste, das er wohl aus demselben Grund, wie einen grossen Theil seiner sonstigen Leiden, übergehen wollte. Hat der Schluss unsers Werks nichtsdestoweniger beim ersten Anblick etwas Auffallendes, so ist er doch bei jeder andern Annahme schwerer zu erklären, als bei der Voraussetzung, dass er ursprünglich für römische Leser bestimmt war. Für diese war die Gründung der römischen Gemeinde durch den Heidenapostel ein befriedigender Abschluss der Erzählung, wogegen Jeder, bei dem dieses örtliche Interesse nicht mit in's Spiel kam, zunächst nach den weitern Schicksalen des Apostels fragen musste. Gerade in Rom waren aber auch die Bedingungen für die Entstehung einer Schrift, wie die Apostelgeschichte, in besonderem Maasse vorhanden. Wie stark hier schon frühe die judaistische Parthei und das Vorurtheil gegen Paulus war, können wir schon aus dem Römerbrief abnehmen, der eben dieses Vorurtheil zu beschwichtigen bestimmt ist; dass aber die gleichen Verhältnisse auch nach dem Tode des Apostels noch fortdauerten, sehen wir aus Allem, was uns über den Zustand

[1]) Köstlin a. a. O. 294.

der römischen Kirche bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab bekannt ist. Wenn das judaistische Element um diese Zeit noch mächtig genug war, um aller Geschichte zum Trotz in einer allgemein geglaubten Sage den Petrus zum Mitbegründer, später sogar zum ersten Begründer und Bischof der römischen Kirche zu erheben, wenn aus dem Boden dieser Kirche im Lauf des zweiten Jahrhunderts die üppige pseudoclementinische Literatur mit ihrer schroffen Polemik gegen den Heidenapostel hervorgewachsen ist, wenn der römische Theologe Justin den grossen Apostel der Römer völlig ignorirt, wenn der Verfasser des Anhangs zum Römerbrief den Paulus für die Kühnheit seines Schreibens an die Römer angelegentlich entschuldigt, und jeden Anspruch desselben auf eine Lehrbefugniss unter den Römern in Abrede zieht, wenn der paulinische Verfasser des ersten Briefs Petri die Lehre seines Apostels nur durch den Namen des Petrus in Rom (5, 13) zu decken weiss, wenn der Ebjonite Hegesipp (bei Eus. IV, 22, 3) der römischen Kirche seiner Zeit ihre Orthodoxie im Sinne des Judenchristenthums (*ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος*) bezeugt, so muss noch tief in's zweite Jahrhundert hinein die Abneigung gegen Paulus und das paulinische Christenthum in Rom so starke Wurzeln gehabt haben, dass sich ein Pauliner, dem es um Versöhnung der Partheigegensätze zu thun war, zu einer Schrift, wie die Apostelgeschichte, wohl veranlasst finden konnte. — Dazu kommt, dass auch die ersten Spuren von der Benützung der lukanischen Schriften nach Rom weisen: Justin und die clementinischen Homilien, das Markusevangelium und die Pastoralbriefe; auch der Brief Polykarps scheint hier verfasst zu sein, in dem zuerst eine Stelle der Apostelgeschichte bestimmt benützt wird; nur von Marcion wissen wir nicht, ob er sein Evangelium erst in Rom, oder schon früher zusammengestellt hat. Könnte man auch hieraus allein, bei der Mangelhaftigkeit unserer Kenntniss von der frühsten Verbreitung der neutestamentlichen Schriften, den römischen Ursprung der Apostelgeschichte noch nicht erschliessen, so wird doch das, was uns innere Gründe darthun, durch diese Uebereinstimmung der geschichtlichen Spuren von ihrem Dasein bestätigt.

Wir betrachten demnach unsere Schrift als das Werk eines Pauliners aus der römischen Kirche, dessen Abfassungszeit am Wahrscheinlichsten zwischen die Jahre 110 und 125 oder auch 130 nach Christus gesetzt wird. Daraus folgt nun aber natürlich

durchaus nicht, dass ihr ganzer Inhalt erst aus dieser Zeit stammt. Wir haben daher noch zu untersuchen, inwiefern sich für diesen ältere Quellen wahrscheinlich machen lassen.

Dritter Abschnitt.

Die Quellen der Apostelgeschichte.

Die Annahme, dass der Verfasser der Apostelgeschichte ältere Schriften oder Aufsätze benützt habe, ist schon durch den Prolog zum Evangelium nahe gelegt, und sie hat auch in der innern Beschaffenheit des Buches so viele Stützen, dass wir uns nicht wundern können, wenn sie von den Neueren allgemein gutgeheissen worden ist. Um so weiter gehen die Ansichten auseinander, wenn diese Quellen im Einzelnen angegeben, und die Art ihrer Benützung bestimmt werden soll; die Vermuthung hat sich in beiden Beziehungen den weitesten Spielraum genommen und von der Annahme einzelner zerstreuter Aufsätze bis zu der zusammenhängender Schriften, von der Voraussetzung einer ganz freien Benützung bis zu der einer wörtlichen Abschrift aus den Quellen giebt es kaum eine Möglichkeit, die nicht von dem einen oder dem andern Kritiker vertreten wäre. Wir versuchen im Folgenden eine Prüfung der Momente, von denen die Entscheidung abhängt, ohne dass wir doch auf alle Einzelheiten der bisherigen Ansichten einzugehen im Stand wären.

Hat man die älteren Vorstellungen von der durchgängigen Autopsie des Lukas oder dem mittelbar apostolischen Ursprung der Apostelgeschichte aufgegeben, so wird man zunächst die grösseren Massen, in welche sich die Schrift beim ersten Anblick sondert, auf verschiedene Quellen zurückzuführen geneigt sein. In dieser Weise hat zuerst Riehm[1]) die Annahme durchzuführen versucht, der zweite Theil unseres Buches von c. 13 an beruhe wesentlich auf Augenzeugenschaft und mündlicher Erkundigung, und nur in Betreff der von Lukas nicht mit angehörten Reden und der Briefe im 15ten und 23sten Kapitel auf schriftlichen Quellen, dagegen

[1]) *De fontibus act. apost.* Utr. 1821, vgl. besonders S. 106 ff. 189 ff.; einen guten und ausführlichen Auszug aus dieser Schrift giebt Schwanbeck S. 81 ff.

liegen den zwölf ersten Kapiteln fast durchaus einzelne kleine Aufsätze, die der Verfasser gesammelt habe, zu Grunde. Noch schärfer unterscheidet Gfrörer's [1]) verwandte Ansicht zwischen den beiden Theilen. Die zwölf ersten Kapitel sind diesem Kritiker zufolge eine Sammlung meist ungeschichtlicher Sagen, die ein eifriger Petriner veranstaltete, und der Verfasser der Apostelgeschichte wesentlich unverändert aufnahm, nur die Rede des Stephanus ist eine wörtlich oder fast wörtlich ächte Urkunde, die sechszehn letzten Kapitel dagegen sind ein rein historischer Bericht, welcher wirklich von Lukas, dem Begleiter des Paulus, herrührt; die Fuge zwischen beiden hat der um's Jahr 90 n. Chr. schreibende Sammler der Apostelgeschichte nur unvollständig übertüncht. Auch Schwanbeck (S. 34 ff.) will zunächst zwei Theile der Apostelgeschichte unterscheiden, die er aus verschiedenen Quellen ableitet, nur dass er den ersten bis zum Anfang des 15ten Kapitels ausdehnt, in der Folge wird jedoch diese Annahme so modificirt, dass sie wesentlich über den Standpunkt von Riehm und Gfrörer hinausgeht. Noch unbestimmter nähert sich diesen de Wette [2]) mit der Bemerkung: im zweiten Theil finden sich ausser dem Berichte des Augenzeugen auch noch weitere Spuren von Benützung verschiedener Quellen, sowie hinwiederum der erste Theil seine Eigenthümlichkeiten habe, aus denen man auf gewisse ihm eigene Quellen schliessen könne, wogegen Credner [3]), nach Eichhorn's [4]) Vorgang, eine wesentliche Abhängigkeit der Apostelgeschichte von schriftlichen Quellen überhaupt bestreitet, und auch zwischen dem ersten und zweiten Theil in dieser Beziehung keinen erheblichen Unterschied zu finden weiss.

Der letzteren Bemerkung müssen wir nun unbedingt beipflichten. Die zwölf oder vierzehn ersten Kapitel unserer Schrift unterscheiden sich von den übrigen weder im Inhalt, noch in der Sprache so durchgreifend, dass wir für jene eine wesentlich andere Quellenbenützung voraussetzen müssten, als für diese. Wenn Gförer den ersten Theil als sagenhaft preisgiebt, um dafür den zweiten als rein historisch festzuhalten, so erleidet die letztere Behauptung durch die Ergebnisse unserer frühern Untersuchung

1) Die heil. Sage I, 383—452, bes. S. 417. 421 ff. II, 244 ff.
2) Einleit. in's N. T. §. 115 c.
3) Einl. in's N. T. §. 107.
4) Einl. in's N. T. II, 30 ff.

solche Einschränkungen, dass dieser Unterschied völlig zu zerfliessen droht; nicht einmal in dem Reisebericht c. 16, 10 ff. haben wir reine Geschichte, noch viel weniger in andern Abschnitten, wie die Erzählungen vom Apostelconcil, von den Vorfällen in Philippi, von dem Benehmen des Paulus in Jerusalem. Mag daher auch die letzte Hälfte der Schrift mehr wirkliche Geschichte enthalten, als die erste, so gilt diess doch nicht gleichmässig von allen ihren Theilen, und man kann nicht ohne weitere Unterscheidung einen ersten und einen zweiten Theil der Apostelgeschichte sich entgegensetzen, wie Sage und Geschichte. Ebensowenig lässt sich die sprachliche Verschiedenheit dieser beiden Theile nachweisen, auf welche Schwanbeck seine Annahme allein gestützt hat. Die Behauptung Schwanbeck's, dass die vierzehn ersten Kapitel ganz die sprachliche und stylistische Färbung des Evangeliums haben, dass dagegen dieser Sprachcharakter vom 15ten Kapitel an verschwinde — diese Behauptung ist in dieser Allgemeinheit entschieden unrichtig. Schwanbeck (S. 36 f.) verweist zu ihrer Begründung auf eine Anzahl von Wörtern, die nur im Evangelium und im ersten Theil vorkommen, im zweiten dagegen theils ganz fehlen, theils weit sparsamer gebraucht seien. Aber wenn er auch noch weit mehrere angeführt hätte, wie er diess unstreitig konnte, so wäre damit noch nichts bewiesen. Ich habe allein unter den Wörtern, welche nur Einmal in der Apostelgeschichte vorkommen, 174 gezählt, die sich im Evangelium auch finden. Von diesen kommt nur etwas über die Hälfte (93) auf die 14 ersten Kapitel, kann man aber auch hievon ein langes Verzeichniss anlegen, so folgt doch daraus nicht das Geringste, weil ihm eine fast gleiche Anzahl anderer Wörter gegenüber steht, die dem Evangelium und der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte gemeinsam sind, und noch mehrere, die im Evangelium fehlend in beiden Theilen der Apostelgeschichte gleichmässig vorkommen. Aber auch mit den Ausdrücken verhält es sich nicht anders, die durch ihr häufigeres Vorkommen ein grösseres Gewicht haben. Es kann allerdings auffallen, dass sich z. B. *οὐρανὸς* im Evangelium und in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte (eigentlich nur c. 1—11) zusammen 60mal findet, in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte nur zweimal, *ὄσος* Ev. 10mal, Apg. c. 2—15 17mal, von da an nicht mehr, *ἐξιστάναι* und *ἐξίσταυθαι* Ev. 3mal, Apg. 2—12 8mal, dann nicht mehr, auch *ἔκστασις* im ersten Theil dreimal, im zweiten nur c. 22, 17 u. s. w.; aber doch

werden wir uns sehr bedenken müssen, hieraus viel zu schliessen, wenn wir sehen, dass bei andern Wörtern und Redensarten das umgekehrte Verhältniss stattfindet. So steht ἐργασία im Ev. 1mal, in den 14 letzten Kapiteln der Apg. 4mal, στάσις dort zweimal, hier 5mal, ἀκριβῶς, durch den Prolog des Evangelium als lukanisch bezeugt, in diesen Kapiteln, die auch ἀκριβής und ἀκρίβεια allein haben, 5mal; ἀξιοῦν Ev. 1mal, Apg. 2te Hälfte 2mal, διασώζειν dort 1mal, hier 5mal, das unpersönliche δοκεῖ dort 2mal, hier 5mal, in den 14 ersten Kapiteln fehlen diese Wörter gänzlich. Ἄξιος, beim Evangelisten häufig (8mal), findet sich in der Apostelgeschichte, die es 7mal hat, nur vom 13ten Kapitel an; ἔθος, im Ev. 3mal, im 2ten Theil der Apg. 6mal, steht im ersten nur einmal; ebenso ἐπιλαμβάνεσθαι, das im Ev. 5mal, im zweiten Theil der Apg. 6mal vorkommt; μένειν steht Ev. 7mal, Apg. 2ter Theil 12mal, πράσσειν dort 6mal, hier 11mal, der erste Theil der Apostelgeschichte hat jedes dieser Wörter nur zweimal. Dem πνεῦμα δαιμονίου L. 4, 33 entspricht πνεῦμα πύθωνος Apg. 16, 16, dem τίς ἐστιν οὗτος ὅς L. 5, 21. 7, 49 das τίς ἐστιν ὅς Apg. 19, 35. 23, 19; der Ausruf αἶρε steht ausser L. 23, 18 noch Apg. 21, 36. 22, 22; μὴ φοβοῦ ohne Objektsakkusativ, im Lukasevangelium öfters, Apg. 18, 9. 27, 24; λατρεύειν νύκτα καὶ ἡμέραν ausser L. 2, 37 nur Apg. 26, 7; αὐτῇ τῇ ὥρα, im Ev. häufig, Apg. nur c. 16, 18. 22, 13; τῇ ἐχομένῃ ausser L. 13, 33 nur Apg. 20, 15. 21, 26. Noch weitere Belege werden sich unter unsern frühern Nachweisungen über die Sprache der Apostelgeschichte finden lassen. Ebenso vertheilen sich die sonstigen Parallelen zwischen dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte ziemlich gleich an alle Theile der letztern. Nehmen wir hinzu, dass des Gleichartigen in der Sprache der beiden Theile ungleich mehr ist, als des Abweichenden, und dass beide in sehr auffallenden Eigenthümlichkeiten (wie der Gebrauch von τε und ὁμοθυμαδὸν), selbst in Abweichung vom Evangelium, zusammentreffen, so wird von ihrer angeblichen stylistischen Differenz wohl schwerlich mehr übrig bleiben, als das Allgemeine, was z. B. auch Credner (Einl. S. 282) anerkennt, dass die Sprache im ersten Theil eine etwas hebräischere Färbung hat, als im zweiten. Nicht weiter führt uns aber auch die Untersuchung des Inhalts. Die gehäuften Engelserscheinungen im ersten Theil (5, 19. 8, 26. 10, 3. 12, 7. 23) bilden den einzigen erheblichen Unterschied, denn der zweite kennt nur eine einzige (27, 23), von der es über-

diess nicht ganz sicher ist, ob sie nicht als blosses Traumgesicht gedacht werden soll. Auch dieser Zug kommt aber auf den ebraisirenden Charakter der Darstellung zurück, denn die Vermittlung einer höheren Offenbarung durch Engel ist dem späteren Judenthum vorzugsweise eigen, wie diess schon die Offenbarung Johannis und die übrige apokalyptische Literatur zeigt. Ob nun aber dieser hebräischere Ton des ersten Theils so bestimmt auf die Benützung eigenthümlicher, ebraisirender Quellen zurückweist, wie man gewöhnlich annimmt, diess ist sehr zu bezweifeln. Es ist auch der Fall möglich, dass der Verfasser unserer Schrift Mimik genug besass, um sich in Erzählungen, die auf jüdischem Boden spielen, der ebräischen Vorstellungs- und Ausdrucksweise mehr zu nähern, oder dass ihm diese überhaupt aus der judenchristlichen Evangelientradition geläufig war, und in den späteren Abschnitten seines Werks nur desshalb mehr zurücktritt, weil er für diese eigenthümliche Quellen benützt hat. Auch die zwei ersten Kapitel des Lukasevangeliums haben auffallend viel Ebräisches in Sprache, Darstellung und Gedanken, auch in ihnen spielen die Engel eine grosse Rolle (m. s. 1, 11. 26. 2, 9), und doch macht der durchgängige, mit den lukanischen Spracheigenthümlichkeiten so auffallend übereinstimmende sprachliche Charakter dieser Kapitel höchst wahrscheinlich, dass sie so, wie sie vorliegen, nur von dem Verfasser des Evangeliums herrühren, wenn dieser auch vielleicht eine ältere Ueberlieferung vor sich gehabt hat. Wie es sich in dieser Beziehung mit dem ersten Theil der Apostelgeschichte verhält, wird sich nicht durch eine apriorische Voraussetzung, sondern nur durch die Untersuchung des Einzelnen ausmachen lassen. Hiebei haben wir aber kein Recht, die zwölf oder vierzehn ersten Kapitel ohne Weiteres als „ersten Theil“ der Apostelgeschichte zusammenzunehmen. Woher wissen wir denn so zum Voraus, dass gerade diese in Beziehung auf ihren Ursprung zusammengehören? Schon die Verschiedenheit in der Stellung des 13ten und 14ten Kapitels, welche die Einen zum ersten, die Andern zum zweiten Theil rechnen, muss in dieser Beziehung stutzig machen; aber auch andere Abschnitte in dem sog. ersten Theil unterscheiden sich erheblich von den übrigen. Ausser der Rede des Stephanus, von welcher diess allgemein anerkannt wird, gehört hieher namentlich die Erzählung von Cornelius, ein ganz selbständig gestelltes, seiner Tendenz nach nicht judaisirendes, sondern paulinisches Stück, und der Bericht über die Bekehrung des Paulus, den man unmög-

lich einer andern Quelle zuweisen kann, als die grossentheils wörtlich gleichlautenden Erzählungen im 22sten und 26sten Kapitel. Will man geschichtlich verfahren, so genügt es nicht, die Hauptmassen unserer Schrift nach Charakter und Quellen zu unterscheiden, sondern es muss bei jeder einzelnen Erzählung nach ihrem muthmasslichen Ursprung gefragt werden.

Eben dieser Punkt ist es nun, von dem Schleiermacher's Untersuchungen über die Apostelgeschichte [1]) ausgehen. Wie sich dieser Kritiker das Lukasevangelium und die Evangelien überhaupt aus einer Sammlung zerstreuter Aufsätze entstanden denkt, so betrachtet er auch die Apostelgeschichte aus demselben Gesichtspunkt. Indem er die Spuren ungleichartiger Erzählungen in derselben verfolgt, die überflüssigen Wiederholungen, die Widersprüche in manchen Einzelheiten, den abgerissenen Anfang mancher Abschnitte, das Unmotivirte einzelner Züge, die Getrenntheit von Zusammengehörigem, den anscheinenden Mangel an einer schriftstellerischen Einheit und einem festen Plan hervorhebt, so kommt er zu dem Ergebniss, dass sie aus vereinzelten Erzählungen zusammengestellt sei, welche theils aus den öffentlichen Dokumenten einzelner Gemeinden, wie Jerusalem und Antiochien, theils aus Reiseberichten von Begleitern des Paulus entnommen, aber erst von einem Späteren, etwa um's Jahr 90 n. Chr., gesammelt sein sollen. Auf eine weitere Untersuchung über diese Quellen, auf die Feststellung der Grenzen, wo die einzelnen anfangen und aufhören, auf die Ausmittlung der Orte oder Personen, denen sie angehören, ist Schleiermacher, so viel wir aus seinen Vorlesungen abnehmen können, nicht eingegangen.

Diesen Mangel sucht nun Schwanbeck zu ergänzen. Das Ergebniss seiner Schrift über die Quellen der Apostelgeschichte ist im Wesentlichen dieses: der zweite Theil von c. 15, 1 an ist einer Denkschrift des Silas entnommen, welche der Sammler des Ganzen zwar mit manchen Auslassungen, im Uebrigen aber ganz wörtlich aufgenommen hat; nur c. 15, 3—13 ist ein Stück aus andern Quellen, den Lebensbeschreibungen des Barnabas und Petrus, eingeschaltet, und die eine oder die andere Lücke des Excerpts durch kleine Verbindungsformeln ausgefüllt. In derselben Weise hat der Sammler des Ganzen eine zweite Hauptquelle, eine Biographie des Barnabas, benützt, welcher Schwanbeck c. 4,

[1]) Einl. in's N. T. S. 344 ff.

36 f. 9, 1—30. 11, 19—30 nebst 12, 25. 13, 1—14, 28. 15, 2—4 zuweist. Eine dritte Einschaltung aus einer selbständigen Quelle erkennt er in der Erzählung von Stephanus c. 6, 8—7, 59 und 8, 2. Der Rest des Buchs, c. 1—6, 7 (mit Ausnahme von 4, 36 f.), c. 8 (ausser V. 2), c. 9, 11—13, 18, soll aus einer Biographie des Petrus herstammen, deren genauere Untersuchung jedoch Schwanbeck dem zweiten Theil seiner Schrift aufbehalten hatte, vor dessen Erscheinen ihn erst das Jahr 1848 in eine publicistische Thätigkeit hineinzog, und dann ein frühzeitiger Tod abrief.

Es ist nun hier allerdings nicht möglich, diesem Hypothesengewinde in alle seine Verschlingungen zu folgen, indessen wird für seine Würdigung die Prüfung einiger entscheidenden Punkte genügen. Was zuerst die angebliche Silasdenkschrift betrifft, so ist schon weiter oben gezeigt worden, dass der Verfasser des Reiseberichts c. 16, 10 ff. von unserer Schrift selbst auch für den Verfasser des Ganzen ausgegeben wird, dass dieser Verfasser, nach dem Inhalt seiner Erzählungen zu urtheilen, unmöglich Silas sein könnte, dass auch die Abschnitte des zweiten Theils, in denen Silas unläugbar mit Paulus zusammen war, keineswegs einen gesichtlichen Charakter tragen [1]), dass der Verfasser selbst durch das „Wir" sich von den in der dritten Person und mit Namen bezeichneten Begleitern des Paulus auf's Deutlichste unterscheidet. Die angebliche Biographie des Barnabas widerlegt sich schon durch den früher nachgewiesenen Umstand, den auch Schwanbeck S. 242 nur sehr ungenügend zu beseitigen weiss, dass dic drei Erzählungen von der Bekehrung des Paulus, welche Schwanbeck zwei verschiedenen Quellen zuschiebt, aus derselben Feder geflossen sein müssen, und dass der ungeschichtliche Bericht c. 9, 26 ff. mit dem Zweck unserer Schrift auf's Engste zusammenhängt; ferner durch die Erzählung von der Reise des Paulus und Barnabas c. 11, 27 ff., die sich schon unserer früheren Nachweisung zufolge nur aus dem Pragmatismus der Apostelgeschichte, nicht aus einer unabhängigen Sage, am Allerwenigsten aus der wirklichen Geschichte, erklären lässt; ebenso augenscheinlich aber auch

[1]) Man darf auch nur sehen, wie gläubig Schwanbeck S. 172 ff. die Erzählung vom Apostelconcil annimmt, und wie gewaltsam er S. 176 f. die Gefängnissscene in Philippi in's Natürliche umdeutet, um sich von der Schwäche seiner Kritik nach dieser Seite hin zu überzeugen.

durch das gleichfalls nachgewiesene Abhängigkeitsverhältniss, in dem die paulinische Rede des 13ten Kapitels zu denen des ersten Theils, und die Lahmenheilung c. 14, 8 ff. zu der petrinischen c. 3, 2 ff. steht, und durch das Eintreten des Paulusnamens c. 13, 9, von dem oben gezeigt wurde, wie sehr es der Manier unsers Verfassers (Ev. L. 6, 14) gemäss ist. Ob die Erzählung von Stephanus eine besondere Quellenschrift voraussetzt, wird später noch untersucht werden. Gegen eine Biographie des Petrus, als Quelle für c. 1—6, 7. c. 8. c. 9, 31—11, 18, spricht Alles, was wir durch unsere früheren Untersuchungen über die Tendenz der Erzählungen c. 3—5. c. 10 f. erfahren haben. Ueberhaupt aber müssten wir alle unsere bisherigen Ergebnisse in Betreff der sprachlichen und sachlichen Einheit unserer Schrift vergessen, um an eine so rohe Zusammensetzung derselben aus den verschiedenartigsten Bestandtheilen zu glauben, wie sie mit Schwanbeck auch Schleiermacher annimmt. Wollen wir daher auch nach den etwaigen Quellen ihrer Erzählungen fragen, so kann doch diese Frage nicht den Sinn haben, die Schriften oder Schriftstücke aufzuzeigen, die der Verfasser nur unverarbeitet an einander gereiht hätte.

Wenn die Genannten vom kritischen Standpunkt aus eine wesentlich unveränderte Aufnahme älterer Quellenschriften in die Apostelgeschichte annahmen, so ist dasselbe von Anderen im Interesse der älteren Ansicht geschehen, indem sie die Reden und Briefe, die unsere Schrift mittheilt, dem Verfasser aus authentischen Aufzeichnungen und Abschriften zukommen liessen. Diese Behauptung wird von Riehm [1]) damit begründet, dass die Reden des Petrus theils mit den Briefen dieses Apostels, theils untereinander nach Inhalt und Sprache eigenthümlich übereinstimmen, ebenso die des Paulus unter sich und mit den paulinischen Briefen, selbst die kleine Rede des Jakobus mit dem gleichnamigen Briefe. Das Gleiche sucht neuerdings Ebrard [2]) nachzuweisen, und er sieht hierin einen Hauptgrund für die unbedingte Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte. Wir werden indessen um so weniger nöthig haben, uns bei der Prüfung dieser Behauptung länger aufzuhalten, da auch schon Mayerhoff [3]) dieselbe in Betreff der

[1]) *De font. act. apost.* 126 ff.
[2]) Kritik der evang. Gesch. §. 124.
[3]) Einl. in die petrin. Schriften 220 ff.

petrinischen Reden erschöpfend widerlegt, und de Wette [1]) in Ebrard's angeblichen Nachweisungen so viel Unrichtiges aufgezeigt hat, dass nach Abzug desselben durchaus keine beweisenden Data mehr übrig bleiben, da andererseits der positive Beweis für den späteren Ursprung der in der Apostelgeschichte enthaltenen Reden schon von Eichhorn [2]) mit stichhaltigen Gründen geführt ist. Man darf sich auch in der That nur mit kritisch freiem Sinn fragen, ob ein Petrus wirklich gesagt haben kann, was ihm unsere Schrift 1, 18 ff. 11, 5—17. 15, 7 ff, ein Paulus, was sie ihm 22, 6—21. 26, 12—18. 20, 23. 25, ein Jakobus, was sie ihm 14, 15 ff., ein Gamaliel, was sie ihm 5, 36 in den Mund legt, ob die auffallende Aehnlichkeit zwischen den Reden eines Petrus, Stephanus und Paulus, das auffallende Zurücktreten der paulinischen Lehr- und Spracheigenthümlichkeiten in den paulinischen Reden, unter der Voraussetzung ihrer Authentie zu erklären ist, und man wird über die Antwort keinen Augenblick im Zweifel sein können. Was Riehm's und Ebrard's Behauptung Thatsächliches zu Grunde liegt, ist nur dieses, dass innerhalb des gemeinsamen Vorstellungs- und Sprachcharakters, der sich durch die ganze Apostelgeschichte hindurchzieht, einerseits zwischen den petrinischen Reden, andererseits zwischen den paulinischen noch einige untergeordnete speciellere Berührungspunkte zu finden sind, dass namentlich die ersteren einen etwas ausgeprägteren hebraisirenden Typus haben, als die letztern, und sich meist in den gleichen Gedanken über die Messianität Jesu, seine Verwerfung durch die jüdische Obrigkeit, seine Beglaubigung durch die Auferstehung, die Nothwendigkeit der Busse und der Bekehrung bewegen. Diess erklärt sich aber vollständig daraus, dass hier derselbe Schriftsteller dieselbe Person unter wesentlich gleichen Umständen sprechen lässt, und wenn je noch ein weiterer Erklärungsgrund nöthig sein sollte, so genügt hiefür die Annahme, dass der Verfasser bei den späteren petrinischen Reden sich der früheren unwillkührlich erinnert, oder dass er auch beide aus künstlerischem Sinn gleich gebildet habe. Auf die petrinischen Briefe sollten aber die Apologeten der Apostelgeschichte nicht verweisen, denn auch der erste von diesen ist sicher unächt, und

[1]) Einl. in's N. T. §. 115 d. Anm. 2. Was Ebrard in der neuen Auflage seiner Schrift darauf erwiedert, ist nicht der Rede werth.

[2]) Einl. in das N. T. S. 36 ff.

wenn sich in diesem Brief Anklänge an Sprache und Lehrbegriff der Apostelgeschichte (aber nicht blos ihrer petrinischen Reden) finden, so kann diess nur wahrscheinlich machen, dass er von dieser hinsichtlich der Zeit und des Orts seiner Abfassung nicht allzuweit entfernt ist. Für die Authentie der von unserer Schrift überlieferten Reden lässt sich von dieser Seite her so wenig gewinnen, dass vielmehr gerade diese Reden einen von den schlagendsten Beweisgründen für die freie Composition der Apostelgeschichte durch Einen Verfasser abgeben. Dass auch die beiden Briefe c. 15 und 23 nur auf diesen zurückführen, wird sogleich gezeigt werden.

Hiemit ist nun allerdings die Möglichkeit noch nicht geläugnet, dass der Verfasser schriftliche Quellen benützt habe, nur wird die Beschaffenheit dieser Quellen auf's Neue untersucht, und auf ihre wörtliche Aufnahme aller Wahrscheinlichkeit nach zum Voraus verzichtet werden müssen. Gerade an der Sprache der einzelnen Abschnitte will man freilich in der Regel die Quellenschriften unseres Buchs hauptsächlich erkennen; eine genauere Untersuchung kann uns jedoch überzeugen, wie unsicher dieser Beweis ist. Da die syntaktischen Eigenthümlichkeiten und die Phraseologie in unserer ganzen Schrift sich wesentlich gleich bleiben, so müsste er vorzugsweise auf den Wörtervorrath gestützt werden. So viele Abwechslung aber auch die einzelnen Abschnitte in dieser Beziehung darbieten, so wenig wollen sich doch sichere Merkmale für die Entscheidung unserer Frage ergeben. Ich habe 794 Wörter verglichen, die in der Apostelgeschichte nur Einmal, oder wenige Male in demselben Zusammenhang, vorkommen. Von diesen 794 Wörtern sind 174 durch ihren Gebrauch im Lukasevangelium als Eigenthum unsers Verfassers zu erweisen, könnten also keinenfalls für Entlehnung aus Quellenschriften einen Beweis liefern. Die übrigen 620 vertheilen sich folgendermassen an die einzelnen Abschnitte:

1)	C. 1 hat deren in	26	Versen	13.	11)	C. 13. 14 in	80	Versen	41.
2)	C. 2 in	47	—	18.	12)	C. 15, 1—35 in	35	—	12.
3)	C. 3—5 in	105	—	48.	13)	C. 15. 35—16, 8 in	14	—	3.
4)	C. 6. 7 in	75	—	48.	14)	C. 16, 9 18 20, 4—16 21, 1—17 27, 1—28, 16	in 100	—	134.
5)	C. 8, 4—40 in	37	—	13.	15)	C. 16, 19—40 in	22	—	18.
6)	C. 8, 1—3 9, 1—30 in	33	—	13.	16)	C. 17 in	34	—	34.
7)	C. 9, 31—42 in	12	—	1.	17)	C. 18, 1—19, 20 in	48	—	28.
8)	C. 9, 43—11, 18 in	67	—	29.	18)	C. 19, 21—20, 3 in	23	—	19.
9)	C. 11, 19—30. 12, 25 in	13	—	3.	19)	C. 20, 17—38 in	22	—	11.
10)	C. 12, 1—24 in	24	—	16.					

20) C. 21, 18—23, 10 in 63 Versen 37.	22) C. 25, 26 in 59 Versen 38.
21) C. 23, 11—24, 27 in 52 — 34.	23) C. 28, 17—31 in 15 — 9.

Auf je 100 Verse kommen daher von den bezeichneten Wörtern durchschnittlich 61, 6, im Besondern in dem Abschnitt

Nr. 1. — 50.	Nr. 13. — 21, 4.
— 2. — 38, 3.	— 14. — 134.
— 3. — 45, 7.	— 15. — 81, 8.
— 4. — 64.	— 16. — 100.
— 5. — 37, 8.	— 17. — 58, 3.
— 6. — 39, 3.	— 18. — 82, 6.
— 7. — 8, 3.	— 19. — 50.
— 8. — 43, 3.	— 20. — 58, 7.
— 9. — 23.	— 21. — 65, 4.
— 10. — 66, 6.	— 22. — 64, 4.
— 11. — 51, 2.	— 23. — 60.
— 12. — 34, 3.	

Die einzelnen Abschnitte verhalten sich mithin allerdings in dieser Beziehung sehr ungleich, aber es will sich durchaus keine feste Grenze zeigen, durch welche wir die von älteren Quellen abhängigen von denen, welche unser Verfasser frei niederschrieb, unterscheiden könnten, denn die Zahlverhältnisse schwanken in unmerklichen Uebergängen vom niedersten zum höchsten, und den Abschnitten, bei denen zu der grossen Zahl eigenthümlicher Wörter noch andere Merkmale einer grösseren Abhängigkeit von den Quellen hinzukommen, wie Nr. 14, stehen andere gegenüber, in denen diese anderweitigen Merkmale fehlen, wiewohl auch sie verhältnissmässig viele Wörter allein haben, wie Nr. 15 und 16, und es ist diess auch sehr natürlich, da ein neuer Gegenstand auch neue Ausdrücke herbeiführte. Dieses Anzeichen wird daher im vorliegenden Fall, wie sich diess bei der stylistischen Einheit unserer Schrift nicht anders erwarten liess, nur einen untergeordneten Werth haben können. Auch aus dem Zusammenhang einzelner Abschnitte mit den vorhergehenden und folgenden oder aus dem Mangel an einem solchen Zusammenhang wird sich in unserer Schrift nicht zu viel schliessen lassen, weil einestheils ein fester Plan durch das Ganze derselben sich hindurchzieht, anderntheils die Abgerissenheit einer Erzählung nicht blos von der Benützung einer neuen Quelle, sondern ebensogut auch von Auslassungen in demjenigen, was derselben Darstellung entnommen ist, oder von dem Eintreten freier Dichtung in den überlieferten Stoff herrühren kann. Das sicherste Merkmal bildet daher immer noch der Inhalt und die Tendenz der einzelnen Abschnitte. Je sichtbarer eine

Rede oder Erzählung den eigenthümlichen Standpunkt unsers Verfassers darstellt, und dem eigenthümlichen Zweck seiner Schrift dient, und je geringer zugleich die Wahrscheinlichkeit ihrer geschichtlich treuen Ueberlieferung ist, um so mehr hat die Annahme für sich, dass sie von unserem Verfasser selbst herstamme; je weniger sie sich aus jenen Gesichtspunkten erklären lässt, um so mehr sind wir genöthigt, auf anderweitige Quellen zurückzugehen. Auch auf diesem Weg ist aber nicht immer ein sicheres Ergebniss zu erreichen, denn es ist auch möglich, dass der Verfasser Ueberliefertes von seinem Standpunkt aus umgebildet und für seinen Zweck benützt hat; die Ergebnisse, welche sich so gewinnen lassen, werden daher immer im Einzelnen viel Schwankendes haben müssen.

Untersuchen wir nun von hier aus zunächst die Abschnitte, welche die Geschichte der jerusalemitischen Gemeinde enthalten, so führt uns bei diesen allerdings Manches auf die Annahme schriftlicher Quellen, doch zeigen sich zugleich auch so viele Spuren von der eigenen schriftstellerischen Thätigkeit des Verfassers, dass wir jedenfalls eine sehr freie Benützung jener Quellen voraussetzen müssen. In der Himmelfahrtsgeschichte könnte man sich zwar die Abweichungen von dem Berichte des Evangeliums, und namentlich die Verlegung der Himmelfahrt auf den vierzigsten Tag nach der Auferstehung, aus dem Einfluss einer neuen Quelle erklären; aber es ist auch möglich, dass der Verfasser selbst diese Veränderung vornahm, um die Himmelfahrt dem Pfingstfest näher zu rücken; die Zahl vierzig hätte er in diesem Fall ebenso, wie diess bei der andern Annahme die Tradition gethan haben müsste, nach Analogie der alttestamentlichen Erzählungen von Moses und Elias und der evangelischen Versuchungsgeschichte, als Rundzahl gesetzt. Die weitere Ausführung gehört jedenfalls nur ihm an, denn die Aeusserungen V. 4 f., und noch mehr V. 6—8, sind zu tief in den Pragmatismus unserer Schrift verschlungen, und zu abhängig von denen des Evangeliums (24, 47 ff.), als dass sie ursprünglich ausser diesem Zusammenhang gestanden haben könnten; auch der Ausdruck ὀπτάνεσθαι V. 3 und die Beschreibung der Engel V. 10 (vgl. Ev. 24, 4) ist specifisch lukanisch, und V. 4 f. verweist deutlich auf Ev. L. 3, 16. 24, 49 [1]). Nicht anders verhält es sich auch mit der Er-

[1]) S. o. S. 426.

zählung von der Apostelwahl 1, 12—26. Dass die Kenntniss von diesem Faktum dem Verfasser durch Ueberlieferung zukam, ist im Allgemeinen ganz glaublich, und wenn er der apostolischen Zeit selbst so ferne stand, wie wir annehmen mussten, so war diese Ueberlieferung wohl eine schriftliche, d. h. er hat in irgend einer älteren Schrift die Angabe, dass Matthias an der Stelle des Judas zum Apostel gewählt wurde, und wohl auch einiges Nähere über die Art der Wahl gefunden, die weitere Ausmalung dieses Vorgangs scheint jedoch von ihm selbst herzurühren. Die Uebergangsverse V. 12—14 verrathen sich, wie schon oben (S. 426) gezeigt wurde, durch ihr Zusammentreffen mit L. 24, 52 f. und fast noch bestimmter durch das Apostelverzeichniss (vgl. L. 6, 14 ff.) als Zuthat des Verfassers. In der Rede des Petrus sind uns schon früher V. 18 f. als geschichtlich undenkbar aufgefallen, (S. 79 f.), und könnte auch der erste von diesen Versen an sich einer ältern Ueberlieferung angehören, so will sich doch die unpassende Erläuterung V. 19 selbst für eine solche kaum schicken. Da nun überdiess in dem κλῆρος V. 17. 25, und in der ἐπισκοπὴ V. 20 die Vorstellungen einer späteren Zeit durchzuklingen scheinen, da V. 22 an c. 13, 31 eine auffallende Parallele hat, da die Reden unserer Schrift überhaupt zu den Bestandtheilen derselben gehören, welche der freien Composition durch den Verfasser am Meisten verdächtig sind, so werden wir die Worte des Petrus jedenfalls auf seine Rechnung zu setzen haben. Dagegen mag schon die ursprüngliche Erzählung vom Gebrauch des Looses bei der Wahl gewusst haben, und wenn diese Erzählung von Anfang an schon mit dem Bericht über die Pfingstbegebenheit in Verbindung stand, so wird sie die Apostelwahl wohl gleichfalls nach Jerusalem verlegt haben. — Für die Pfingsterzählung müssen wir nämlich jedenfalls eine ältere Ueberlieferung voraussetzen. Schon aus dem ersten Korintherbrief wird wahrscheinlich, dass es die judenchristliche Parthei war, welche das Zungenreden als die specifische Erscheinung des Pneuma (τὰ πνευματικὰ) betrachtete; Paulus wenigstens legte ihm nicht diesen Werth bei, so wenig ihm auch die Sache selbst fremd war. Auch unsere Schrift selbst scheint die Glossolalie als schon gegeben in der judenchristlichen Tradition vorauszusetzen, wenn wenigstens richtig ist, was wir über die Tendenz der Erzählung 19, 1 ff. nach Schneckenburger's Vorgang vermuthet haben (S. 332 f.); denn wenn es unser Verfasser nöthig fand, der Glossolalie der Jerusalemiten eine paulini-

sche zur Seite zu setzen, so wird er jene wohl schon in der Ueberlieferung vorgefunden haben. Ueberhaupt aber scheint der Bericht, welcher die Urgemeinde im höchsten Glanze strahlen lässt, auf einen judenchristlichen Ursprung zurückzuführen. Doch fragt es sich, ob der ganze Inhalt der Erzählung dieser älteren Ueberlieferung angehört. Wenn das Sprachwunder wirklich die universalistische Bedeutung hat, welche wir früher darin erkannt haben, so weist diess eher auf unsern Verfasser, als auf seine judenchristliche Quelle. Diese wusste wohl nur von der Geistesausgiessung und ihrer Ankündigung durch die neue Geistessprache, und erst die Apostelgeschichte hat diese Sprache durch die Ausführung des 6ten bis 11ten Verses in die Sprachen aller Völker, und ebendamit die Glossolalie der apostolischen Zeit in das Wunder der Fremdsprachen verwandelt. Eine Spur davon kann man darin finden, dass in der Rede des Petrus V. 14 ff. dieses Wunder, die augenscheinlichste Widerlegung der gegnerischen Beschuldigung, gar nicht erwähnt wird. Doch haben wir darum noch kein Recht zu der Voraussetzung, dass die Rede von unserem Verfasser ganz unverändert aufgenommen worden sei, selbst wenn sie wirklich auf einer älteren Darstellung beruhen sollte. Man hat aus V. 24 geschlossen, sie sei ursprünglich aramäisch gewesen; da es nicht natürlich sei, von einem Lösen der Schmerzen oder von einem Gehaltensein durch dieselben zu sprechen, so sei anzunehmen, dass ursprünglich statt der Schmerzen die Schlingen des Todes standen, und dass jene durch eine unrichtige Uebersetzung von חֶבְלֵי מָוֶת hereinkamen[1]). Indessen konnte sich diese Wortverbindung auch einem solchen bilden, welcher die Stelle Ps. 18, 5 f. nur in der Uebersetzung der LXX kannte, denn schon diese enthält in den Worten: *περιέσχον με ὠδῖνες θανάτου ... ὠδῖνες ᾅδου περιεκύκλωσάν με, προέφθασάν με παγίδες θανάτου*, dieselbe Verbindung von Vorstellungen, die nicht recht zusammenpassen, und wenn diese Stelle einmal auf den Tod und die Auferstehung Jesu bezogen wurde, ergab sich die Ausdruckweise der petrinischen Rede leicht genug. So unläugbar daher auch die falsche Uebersetzung von חֶבְלֵי מָוֶת der Grund dieses Ausdrucks ist, so setzt derselbe doch nur die Uebersetzung des Psalms durch die LXX, nicht ein aramäisches Original unserer Rede voraus[2]).

[1]) Bleek, Stud. u. Krit. 1836, 4, 1038 und nach ihm die Meisten.

[2]) Noch weniger folgt diess aus der Phrase V. 33 *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς*,

Im Uebrigen ist aber diese den sonstigen petrinischen Reden der Apostelgeschichte so ähnlich, ihre Sprache so sehr im Styl unsers Verfassers [1], und ihre Construction stellenweise (V. 22. 23. 29. 33) so griechisch, dass wir eine wörtliche Uebertragung aus dem Aramäischen nicht wahrscheinlich finden können. Die christologischen Aeusserungen V. 22 stimmen, wie schon früher gezeigt wurde, mit der Christologie unsers Verfassers auf's Beste überein, und die Erklärung V. 39 bereitet die spätere Verkündigung des Evangeliums an die Heiden in einer Art vor, durch welche sie sich ganz in den Pragmatismus unserer Schrift einfügt. Unter diesen Umständen werden wir jedenfalls zugeben müssen, dass der Bericht, den unser Verfasser vor sich gehabt haben mag, von ihm selbst bedeutend überarbeitet sein dürfte. — Noch bestimmter lässt sich die Schlussformel V. 42—47 schon wegen der ähnlichen Schilderung 4, 32 ff. und der lukanischen Ausdrucksweise (zweimaliges *προςκαρτερεῖν*, 2mal *καθ' ἡμέραν*, 1mal *ἐπὶ τὸ αὐτὸ*, 1mal *ὁμοθυμαδὸν*, 1mal *καθότι*, 1mal *ἐν ἀγαλλιάσει* wie L. 1, 44, 1mal, dem lukanischen *ὑπάρχοντα* 4, 32 entsprechend, *ὑπάρξεις*) dem Verfasser des Ganzen zuweisen, und gehört auch die Annahme einer allgemeinen Gütergemeinschaft zu sehr zum essenisch-ebjonitischen Ideal, als dass wir nicht vermuthen müssten, schon die ebjonitische Ueberlieferung über die Urgemeinde habe sie gekannt, so scheint doch die weitere Ausmalung dieses Zugs auf Rechnung der späteren Darstellung zu

von der Bleek a. a. O. glaubt, sie sei hier und 5, 31 von einer Erhöhung zur Rechten Gottes zu verstehen und *τῇ δεξ.* stehe durch falsche Uebersetzung von לִימִינִי Ps. 110, 1 statt *πρὸς τὴν δεξιάν*. Ein solches Missverständniss der vielgebrauchten Psalmstelle, welche auch das Ev. L. 20, 42, und die Apg. selbst sofort 2, 34 richtig anführt, ist nicht glaublich; wenn vielmehr *τῇ δεξ.* nicht der Dativ des Orts ist, so steht *τῇ δεξ.* hier = *τῇ χειρί*. Dass der Verfasser den Psalm in der griechischen Uebersetzung vor Augen hat, zeigt eben V. 34.

[1]) Man vgl. die Ausdrücke: *διὰ χειρὸς* (al. -*ῶν*) V. 23, sonst nur noch c. 7, 25. 11, 30. 15, 23 (*διὰ τῶν χειρῶν* ausser Apg. 5, 12. 14, 3. 19, 11 auch Mark. 6, 2), *ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης* V. 29, sonst nur noch Apg. 26, 22. 23, 1; *καρπὸς τῆς ὀσφύος* V. 30 vgl. *καρπὸς τῆς κοιλίας* L. 1, 42; *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς* V. 33 vgl. 5, 31; *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* V. 33, (paulinisch, s. Gal. 3, 11) vgl. 1, 4. L. 24, 49; ferner die Wörter: *γνωστὸς* V. 14, *μνῆμα* (nicht -*εῖον*) V. 29, *ἀσφαλῶς* V. 36, welche im N. T. vorzugsweise bei Lukas vorkommen; das *ἀσμένως* V. 41 findet sich nur noch Apg. 21, 17, gleichfalls mit *δέχεσθαι* verbunden.

fallen. Die entferntere Quelle desselben wird aber in dem einen wie in dem andern Fall im Neupythagoreismus, diesem Vater des Essäismus, zu suchen sein, der selbst hiebei den alten pythagoreischen Spruch *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*, nach Anleitung des platonischen Staats, zum Mythus ausgeführt hat, denn in diesem Kreise wird zuerst eine vollkommene Gütergemeinschaft als geschichtliche Thatsache behauptet, und es geschieht diess näher in ganz ähnlicher Weise, wie in der Apostelgeschichte: wie diese für die christliche, so setzen die späteren Pythagoreer für die pythagoreische Urgemeinde, für den pythagoreischen Verein in Kroton, eine Gemeinsamkeit alles Besitzes voraus, und selbst die Ausdrücke und die einzelnen Züge der Beschreibung sind in beiden Fällen so ähnlich, dass man sich des Gedankens nicht erwehren kann, die eine Darstellung sei von der andern abhängig [1]), was in unserem Fall natürlich nur die der Apostelgeschichte, als die spätere, sein könnte.

Die Erzählungen c. 3—5 scheiden sich in ihrem Anfang und

[1]) So heisst es bei Jamblich V. Pyth. 168: *κοινὰ γὰρ πᾶσι πάντα καὶ ταῦτα ἦν, ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτητο*, und ebd. 72: *τὰ μὲν ἑκάστου ὑπάρχοντα, τουτέστιν αἱ οὐσίαι, ἐκοινοῦντο*, vgl. Apg. 4, 32: *οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι ἀλλ᾽ ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά*, und bei Diog. Laërt. VIII, 10: *καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἕν*, vgl. Apg. 4, 35: *ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων*, und wie Apg. 2, 42 ff. die erste Erwähnung der Gütergemeinschaft an die Angabe (V. 41) angeknüpft wird, dass nach dem ersten Vortrag des Petrus an Einem Tag 3000 Menschen zum Christenthum übergetreten seien, so erzählt Nikomachus b. Porph. v. Pyth. 20, durch seinen ersten Vortrag in Italien habe Pythagoras sofort mehr als 2000 Schüler gewonnen, die sich nicht mehr getrennt, sondern in Gütergemeinschaft zusammengelebt haben (*ὁμακόϊόν τι παμμέγεθες ἱδρυσαμένους ... καὶ τὰς οὐσίας κοινὰς ἔθεντο* vgl. Apg. 2, 44: *πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά*). Ist nun auch der älteste von diesen Schriftstellern, Nikomachus, immer noch etwas jünger, als unsere Schrift, so haben sie doch wahrscheinlich alle hier so gut, wie sonst, aus älteren Darstellungen geschöpft, und auch abgesehen davon dürfen wir wohl annehmen, dass für die vielbesprochene Gütergemeinschaft der Pythagoreer gewisse Ausdrücke und Schilderungen im Umlauf waren, die unserem Verfasser unwillkührlich vorgeschwebt haben können. Umgekehrt scheint Pseudoorigenes Philos. S. 9 von der Erinnerung an die Apostelgeschichte (2, 45. 4, 34. 37) beherrscht zu werden, wenn er von Pythagoras erzählt: *ἔθος δὲ τοῦτο ἦν παρ᾽ αὐτῷ, ἐπειδὰν προςήει τις μαθητευσόμενος, πιπράσκειν τὰ ὑπάρχοντα καὶ τὸ ἀργύριον κατατιθέναι ἐσφραγισμένον παρὰ τῷ Πυθαγόρᾳ.* Jedenfalls werden diese Belege beweisen, wie nahe die Darstellung unserer Schrift den spätern pythagoreischen Vorstellungen verwandt ist, wo wir daher die letzte Quelle dieser geschichtlich so unwahrscheinlichen Schilderung zu suchen haben.

Schluss von ihrer Umgebung so scharf ab, dass sie ein kleines Ganzes für sich zu bilden scheinen, und so ist die Vermuthung nahe gelegt, sie möchten einer eigenthümlichen Quelle entnommen sein. Zur Unterstützung derselben pflegt man nach Bleek[1]) anzuführen, dass der Ausdruck *παῖς θεοῦ* nur c 3. 4, hier aber fünfmal (3, 13. 26. 4, 27. 30 von Jesus, 4, 25 von David), und die Phrase *διὰ στόματος* ausser 1, 16 nur 3, 18. 21. 4, 25 vorkomme. Indessen steht *παῖς θεοῦ* auch sonst bei Lukas, der diesen Ausdruck unter allen neutestamentlichen Schriftstellern allein hat, nämlich Ev. 1, 54. 69, und der Beisatz *ἅγιος παῖς* 4, 27. 30 hat gleichfalls in lukanischen Stellen (Ev. 4, 34. Apg. 2, 27. 13, 35) seine nächste Parallele; *διὰ στόματος* ist ebenfalls ein eigenthümlich lukanischer Ausdruck, den wir auch noch Ev. 1, 70. Apg. 15, 7, sonst aber nur noch in einem Citat bei Matthäus 4, 4 treffen; für den häufigen Gebrauch von *στόμα* vgl. auch Apg. 22, 14. 8, 35. 10, 34. 18, 14. L. 1, 64, für den Gebrauch der Präposition die Phrase *διὰ χειρός*. Diese Anzeichen sprechen daher weit eher für die lukanische Originalität der fraglichen Erzählungen. Auch sonst ist die Sprache dieser Kapitel durchaus die unsers Verfassers; man vgl. die Ausdrücke *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* 3, 1. 4, 26, *ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ* 3, 2, *ἀτενίζειν* 3, 4, *ὑπάρχειν* 3, 6. 12, *χαρίζεσθαι* 3, 14 (vgl. 25, 11. 16. 27, 24), *ἄχρι* 3, 21, *καθεξῆς* 3, 24, *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* 4, 1, *ἑσπέρα* 4, 3, *ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας* 4, 3. 5, 18, *πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου* 4, 8. 31, *πλησθῆναι ζήλου* 5, 17, *γνωστὸς* 4, 10. 16, *ἐνώπιον* 4, 10. 19, *σωτηρία* 4, 12, *ἀπειλῇ ἀπειλεῖσθαι* 4, 17, *παραγγελίᾳ παραγγέλλειν* 5, 28, *αἴρειν φωνὴν* 4, 24, *ὁμοθυμαδὸν* 4, 24. 5, 12, *τανῦν* 4, 29. 5, 38, *ἐπ᾽ ἀληθείας* 4, 27, *μετὰ παῤῥησίας* 4, 29. 31 vgl. 2, 29. 28, 31 (sonst nur noch Ebr. 4, 16, die übrigen Schriften haben immer *ἐν π.* oder *παῤῥησίᾳ* allein), *τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ* 4, 32 vgl. L. 8, 3 (sonst immer *τὰ ὑπ. αὐτοῦ* das Wort ist aber überhaupt Ev. L. besonders häufig), *καθότι* 4, 35, *παρὰ τοὺς πόδας* 4, 35. 37. 5, 2. 10 vgl. 7, 58. 22, 3 auch 10, 25 Ev. L. 7, 38. 8, 35. 41. 10, 39. 17, 16 (sonst nur noch Matth. 15, 30), *τί ὅτι* 5, 4. 9 vgl. L. 2, 49. 8, 25, *φόβος ἐγένετο* 5, 5. 11, *διὰ τῶν χειρῶν* 5, 12, *μεγαλύνειν* 5, 13, *ἄγγελος κυρίου* 5, 19, *τί ἂν γένοιτο* 5, 24, *δεῖ* 5, 29, *κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου* 5, 30 vgl. 10, 39. 13, 29, *λέγειν*

[1]) A. a. O. S. 1041.

εἶναί τινα ἑαυτὸν 5, 36 vgl. 8, 9, ἀναιρεῖν 5, 33. 36, das häufige τε, πᾶς und ἅπας, die Infinitivconstructionen 3, 2. 12. 19. 4, 2. 30, das τὸ πῶς 4, 21, das ἐγένετο δὲ 4, 5. 5, 7, die ausmalenden Participia 3, 4. 7. 5, 5. 6. 10. 17. 20. 21. 22. 25. 26. 27. 34, die Voranstellung des δοῦναι 5, 31, die Verbindung von δύναμις und χάρις 4, 33, die Ausdrucksweise 4, 1 vgl. mit Luk. 20, 1. Auch der Inhalt des Abschnitts lässt unsern Verfasser deutlich erkennen: 4, 27 wird auf ein Faktum verwiesen, welches nur im Lukasevangelium, nicht ohne Zusammenhang mit seiner eigenthümlichen Tendenz, erzählt wird, 5, 17. 34 ff. finden wir dieselbe unhistorische Darstellung von dem Verhältniss der jüdischen Partheien zum Christenthum, wie c. 23, 6 ff., c. 4, 6, 5, 36 geschichtliche Irrthümer, welche an denen des Lukasevangeliums 3, 2. 2, 2 ihren nächsten Vergleichungspunkt haben, 4, 32 ff. dieselbe, zum Theil wörtlich gleiche Schilderung, wie 2, 42 ff., 5, 15 eine ähnliche magische Vorstellung von apostolischer Wunderkraft, wie 19, 12. Ev. L. 6, 19. 8, 46; 3, 26 ist in dem πρῶτον ächt lukanisch die Bestimmung des Evangeliums für die Heiden zugleich mit dem von Lukas den Juden zugestandenen Vorrecht angedeutet, 4, 11 ff. die Stelle des 118ten Psalms ebenso benützt, wie Röm. 9, 33, 4, 12 über das Heil in Christo lautet ganz paulinisch. Wenn endlich unsere früheren Untersuchungen Grund haben, wornach die ganze Erzählung von der doppelten Verhaftung der Apostel ungeschichtlich, und nur aus einer Nachbildung der c. 12 mitgetheilten Ueberlieferung entstanden ist, so werden wir nicht weiter Anstand nehmen dürfen, unsere drei Kapitel für eine freie Composition des Verfassers zu erklären, und auch den Mangel an einer engeren Verbindung von c. 3, 1 mit dem Vorhergehenden nur hieraus, nicht aus der Benützung einer neuen Quelle, abzuleiten. Ebenso abgerissen steht ja auch in diesen Kapiteln 5, 1—11. 17 ff. Diess schliesst nun allerdings nicht aus, dass einzelne Züge dem Verfasser durch schriftliche Ueberlieferung zugekommen sein könnten; es mag diess namentlich bei der Erzählung von Ananias und Sapphira, und bei demjenigen der Fall sein, was 4, 36, nach der vorangehenden Behauptung einer allgemeinen Gütergemeinschaft auffallend genug, von Barnabas gerühmt wird. Die weitere Ausführung werden wir aber auch hier dem Verfasser zuschreiben müssen, und für den Hauptkörper der drei Kapitel ausser dem Berichte, der unserem 12ten Kapitel zu Grunde liegt, überhaupt keine traditionelle Quelle anzunehmen haben.

Anders verhält es sich mit dem ebengenannten 12ten Kapitel. Die Erzählung von der Hinrichtung des Jacobus trägt ein ganz geschichtliches Gepräge, der Bericht über den Tod des Herodes Agrippa lautet zwar sagenhaft genug, dass er aber dem Verfasser aus der Ueberlieferung zukam, müssen wir desshalb annehmen, weil sich eine verwandte Erzählung bei Josephus findet, die aber doch von der unsrigen zu weit abweicht, um für ihre Quelle gehalten zu werden. Auch die Verhaftung und Befreiung des Petrus ist schwerlich von unserem Verfasser erdichtet, denn sie sieht theils an sich selbst einer Sage weit ähnlicher, als einem Erzeugniss der schriftstellerischen Reflexion, theils müssen wir eine derartige Ueberlieferung voraussetzen, um die Entstehung der beiden Erzählungen im 3ten und 5ten Kapitel zu begreifen. Der Zug besonders, welcher c. 5 so sehr auffällt, dass die Befreiung der gefangenen Apostel durch einen Engel völlig nutzlos ist, wird sich am Leichtesten durch die Annahme erklären, diese Befreiung durch den Engel habe der Verfasser schon vorgefunden. Die Darstellung werden wir übrigens auch in diesem Fall dem Verfasser der ganzen Schrift zuschreiben müssen, da Styl und Sprache sich in nichts von der des übrigen Buchs unterscheiden, vielmehr in manchen Zügen die Eigenthümlichkeit des Schriftstellers an sich tragen; man vergleiche die Ausdrücke *ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας* V. 1, *ἡμέραι τῶν ἀζύμων* V. 3, *τίθεσθαι εἰς φυλακὴν* V. 4, *δέειν ἁλύσεσι δυσὶ* V. 6, *ὅραμα* V. 9, *ἐκ χειρὸς* V. 11, *κατασείσας τῇ χειρὶ* V. 17, *ὁμοθυμαδὸν* V. 20; mit V. 7 hat L. 1, 9 im Ausdruck auffallende Aehnlichkeit, zu V. 11 (*νῦν οἶδα ἀληθῶς*) vgl. c. 10, 34, zu dem *μαίνῃ* V. 14 c. 26, 24, zu V. 24, c. 6, 7. 19, 20.

Von den übrigen zur Geschichte der Urgemeinde gehörigen Stücken werden wir, vorläufig abgesehen von c. 6 f., die Erzählungen c. 8, 4—40. 9, 31—42 mit Wahrscheinlichkeit auf ältere, und zwar judenchristliche Quellen zurückführen, denn die Simonssage, c. 8, 9 ff., ist entschieden judenchristlichen Ursprungs, und ebendahin weist auch die Wirkung, welche c. 8, 14 ff. der apostolischen Handauflegung zugeschrieben wird, da unser Verfasser einen derartigen Zug zur Ehre der palästinensischen Apostel zu erdichten keinen Grund hatte. Weiter spricht dafür, dass sich die Erzählung von Tabitha 9, 37 ff. an den Bericht des Markusevangeliums, oder einer älteren Grundschrift desselben, über die Tochter des Jairus anschliesst[1]), während doch unser Verfasser,

[1]) S. o. S. 177. Baur, Paulus 192.

als der ursprüngliche Concipient jener Erzählung gedacht, sich wohl eher ihrer Fassung in seinem eigenen Evangelium genähert hätte. Dazu kommt noch der allgemeinere Grund, dass das Bestreben unserer Schrift, die paulinischen Wunder den petrinischen gleichzustellen, eine petrinische Wundersage schon voraussetzt. Auch in diesem Fall haben wir aber keine Veranlassung, eine sklavische Abhängigkeit von seinen Quellen bei unserem Verfasser anzunehmen, wie vielmehr die Sprache der fraglichen Abschnitte ganz die seinige ist, so werden wir auch manches Sachliche, wie namentlich diese bestimmte Form der Reden, auf ihn zurückführen dürfen.

Einen ungleich grösseren Antheil müssen wir der Selbstthätigkeit des Verfassers, nach Maassgabe unserer früheren Ergebnisse, bei der Erzählung von Cornelius, c. 10, 1—11, 18, einräumen. Es wurde (S. 350. 357 ff.) schon früher nachgewiesen, dass sich diese Erzählung wesentlich nur aus der Absicht erklären lässt, die paulinische Heidenmission durch den Vorgang des Petrus, die Zustimmung der Urgemeinde, und die Auktorität unzweifelhafter, auch von judenchristlicher Seite anerkannter Offenbarungen zu rechtfertigen. Schon dadurch ist die Voraussetzung abgeschnitten, als ob sie der petrinischen Sage oder Literatur entnommen sei. Aber auch der paulinischen Sage kann sie nicht angehören, denn theils ist eine Absichtlichkeit, wie sie bei dieser Erzählung vorausgesetzt werden muss, der Sage überhaupt fremd, theils zeigt auch die weitere Ausführung der Erzählung, dieses künstliche Gewebe in einander greifender Doppelvisionen, dass hier eine berechnende Reflexion thätig war; und auch das ist nicht wahrscheinlich, dass ein Anderer sie mit schriftstellerischer Kunst in diese Form gebracht habe, denn ihre ganze Tendenz lässt sie nur als ein Moment in dem Plan unsers Verfassers erscheinen, ihre Sprache ist durchaus die seinige, und ihre Entwicklung ist in allen ihren Theilen der Erzählung des 9ten Kapitels von der Bekehrung des Paulus so ähnlich (s. o. S. 332), dass wir annehmen müssen, sie sei ihr nachgebildet. Dass auch die lukanische Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum auf die Schilderung des Cornelius Einfluss gehabt zu haben scheint, ist schon S. 429 f. bemerkt worden. Sollte daher auch irgend eine Ueberlieferung zu unserer Erzählung Anlass gegeben haben, so würde derselben doch kaum mehr als die Notiz entnommen sein können, dass Petrus einen Hauptmann Cornelius für's Christenthum gewonnen habe, der dann aber wohl

schwerlich ein Heide, sondern ein Proselyte gewesen wäre; Alles zusammengenommen erscheint es aber fast wahrscheinlicher, dass die Geschichte nicht einmal so viel traditionelle Veranlassung hatte, sondern reine Fiktion ist.

Falls nun die sämmtlichen traditionellen Stoffe, welche wir im Bisherigen als wahrscheinliche Grundlage für die Berichte unserer Schrift über die Urgemeinde anerkannt haben, derselben Quelle entnommen sein sollten, so würden wir dabei am Wahrscheinlichsten an eine petrinische Schrift denken; auf eine solche weisen wenigstens die Erzählungen c. 12. c. 8, 4—25. 9, 32 ff. zunächst hin, und auch der Bericht über die Pfingstbegebenheit, in der ja Petrus die Hauptrolle spielt, würde sich dieser Annahme leicht fügen; dagegen könnte der Vorfall zwischen Philippus und dem Aethiopier 8, 26 ff. nur beiläufig in einer solchen Schrift erwähnt worden sein; es hindert aber auch nichts, diesen aus einer anderen Quelle abzuleiten. Was für eine petrinische Schrift es nun war, die unser Verfasser nach dieser Seite hin voraussetzlich benützt hätte, lässt sich natürlich nicht mit Sicherheit ausmachen; die Vermuthung [1], dass es das *Κήρυγμα Πέτρου* gewesen sei, ist entschieden unrichtig, sofern sie sich auf dasjenige *K. Π.* bezieht, dessen Bruchstücke Credner in seinen Beiträgen I, 351 ff. gesammelt und kommentirt hat; dieses war vielleicht sogar jünger als die Apostelgeschichte. Eher könnte man an das ältere gleichnamige Werk denken, welches wahrscheinlich die Urschrift von jenem und zugleich die älteste Schichte der pseudoclementinischen Literatur bildete, und von dem noch Manches in diese übergegangen ist [2]. Doch scheint sich auch dieses, so weit wir aus unsern clementinischen Schriften auf seinen Inhalt schliessen können, nicht recht zur Grundlage für unsere Erzählung zu eignen. Denn wiewohl aus Recogn. I, 22. 40 ff. hervorgeht, dass diese Schrift auch die Geschichte der Apostel berührt hatte, so erwähnt doch der Auszug in den Recognitionen kaum irgend etwas von dem, was im ersten Theil der Apostelgeschichte erzählt wird. Wir werden daher diese Frage, wenn sich nicht noch weitere Data finden sollten, unbeantwortet lassen müssen.

Es sind uns aus der vorpaulinischen Geschichte noch c. 6

[1]) Ueber welche Credner Einl. I, 282 und Riehm de font. act. ap. 176 ff. zu vergleichen ist.

[2]) M. s. Hilgenfeld, clem. Rec. und Hom. S. 41. 45 ff.

und 7 übrig, welche die Einsetzung der sieben Diakone und die Hinrichtung des Stephanus erzählen. Von diesem Abschnitt wird neuerer Zeit fast allgemein angenommen, dass er entweder ganz oder von c. 6, 8 an aus einer eigenen Quelle herstamme; besonders in der Rede c. 7 glaubt man die bestimmtesten Spuren einer solchen eigenthümlichen Composition zu entdecken. Und es lässt sich nicht läugnen, diese Rede zeichnet sich sowohl durch die Eigenthümlichkeit ihrer Anlage, als durch die Feinheit der Durchführung aus. Aber wer möchte beweisen, dass sie darum nicht das Werk unsers Verfassers sein könne? Auch die Rede des Paulus in Athen hat viel Eigenthümliches, und doch ist es sehr unwahrscheinlich, dass dieses von einem Andern, als von dem Verfasser der Apostelgeschichte herrührt; auch unsere ganze Schrift ist mit grosser Feinheit ausgeführt, und reich an Beziehungen, die beim ersten Anblick oft bedeutungslos, doch mit dem Zwecke des Ganzen eng zusammenhängen; gerade das Eigenthümlichste an dem Vortrag des Stephanus würde insofern zu der Abfassung durch unsern Schriftsteller sehr gut passen. Der Styl und die Sprache der Rede und des ganzen Abschnitts, dem sie angehört, ist auch nach Schwanbeck's Zugeständniss (S. 250) von derjenigen der früheren und späteren Stücke nicht verschieden, vielmehr lässt uns Alles in dieser Beziehung unsern Verfasser wiedererkennen. Die Zahl der Wörter, die nur in diesem Abschnitt vorkommen, ist nicht ausser Verhältniss zu andern Abschnitten; ebensowenig zeigt die Construction oder die Phraseologie auffallende Eigenthümlichkeiten, dagegen treffen wir auch hier Manches, was nur bei Lukas Parallelen hat. Gleich c. 6, 8 (um unsere Nachweisung auf diesen Theil des Ganzen zu beschränken), ist die Verbindung von *χάρις* und *δύναμις*, wie schon früher gezeigt wurde, in der eigenthümlichen Weise des Lukas, ebenso *σοφία* und *χάρις* 7, 10; *συζητεῖν*, 6, 9, hat ausser Markus nur Lukas in seinen beiden Schriften, *ἰσχύειν* 6, 10 ist gleichfalls in beiden beliebt (vgl. besonders 25, 7), ebenso *ῥῆμα* 6, 11. 13, namentlich auch in der Verbindung mit *λαλεῖν*; zu 6, 12 vgl. 4, 1. 19, 29. 23, 27; *παύεσθαι* 6, 13 hat unter den historischen Schriften des N. T. nur Lukas, *ἔθη* 6, 14, *ἀτενίζειν* 6, 15. 7, 55 sind Lieblingswörter von ihm; die Frage 7, 1 erinnert an Apg. 17, 11. L. 22, 67, die Anrede 7, 2 ausser den vielen Stellen, die *ἄνδρες ἀδελφοὶ* haben, besonders an 22, 1; *ἡγούμενος* 7, 10 steht ausser drei Stellen des Ebräerbriefs und einem Citat bei Matthäus nur noch L. 22, 26.

14, 12. 15, 22 in gleicher Bedeutung; γῆ Αἰγύπτου u. s. w. 7, 4. 29. 36. 40 ist lukanisch; ebenso ἐξαποστέλλειν V. 12, μνῆμα V. 16, αὐξάνειν καὶ πληθύνεσθαι V. 17 (vgl. 6, 7, 12, 24), ἄχρις οὗ V. 18, ζωογονεῖν V. 19, δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις V. 22, (L. 24, 19 vgl. Apg. 18, 24), τεσσαρακονταετὴς χρόνος V. 23 (vgl. 13, 18), ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν ebd. (L. 24, 38), auch der Gebrauch von καρδία V. 39. 54, διὰ χειρὸς V. 25, ἐν χειρὶ V. 35, σωτηρία ebd., τῇ ἐπιούσῃ V. 26, ἔντρομος γενόμενος V. 32 (vgl. 16, 29 und das öftere ἔμφοβον γίγνεσθαι), εὐφραίνεσθαι ἐν V. 41 (εὐφρ. bei Lukas häufig, die Construction wie bei χαίρειν ἐν L. 10, 20), χάριν εὑρίσκειν V. 46 (L. 1, 30), ὁ ὕψιστος V. 48, οὐκ ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ ebd. (17, 24), διαπρίεσθαι V. 54 (5, 33), ὑπάρχειν V. 55, ἑστὼς ἐκ δεξιῶν V. 25 (L. 1, 11), ὁμοθυμαδόν V. 57, φωνῇ μεγάλῃ V. 57. 60 (8, 7. 14, 10. 16, 28. 26, 24. L. 1, 42. 8, 28. 19, 37. 23, 23. 46. 4, 33 auch, wie hier, mit κράζειν verbunden), νεανίας V. 58, θεὶς τὰ γόνατα V. 60 (9, 40. 20, 36. 21, 5. L. 22, 41). Dass sowohl das Verhör als die letzten Worte des Stephanus mit dem Verhör und den letzten Worten Jesu bei Lukas auffallende Aehnlichkeit haben, ist schon früher (S. 146 ff.) gezeigt worden; ebenso wurde (S. 261 f. 301) die Verwandtschaft unserer Rede mit denen des Paulus in Antiochien und Athen nachgewiesen, welche sich doch immer am Leichtesten aus der Einheit des Verfassers erklärt. Alle diese Anzeichen lassen die Rede des Stephanus und die mit ihr zusammenhängende Geschichtserzählung, so wie sie vorliegt, nur als das Werk unsers Verfassers erscheinen; was Schwanbeck S. 250 f. gegen diese Ansicht einwendet, hat nicht viel auf sich, und widerlegt sich schon durch die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung [1]. Diess schliesst nun allerdings die Möglichkeit nicht aus, dass unser Verfasser für seine Erzählung einen besondern Aufsatz über den Tod des

[1]) Schwanbeck beruft sich 1) auf das Abgeschlossene unserer Erzählung, wie wenig aber daraus folgt, ist bereits gezeigt worden; und 2) auf das Ueberwiegen des Oratorischen in ihr über das Historische, womit es sich in allen übrigen Theilen des Buchs umgekehrt verhalte: aber auch in den Abschnitten c. 2, 1—41. 13, 13—52. 17, 16—34. 20, 17—38 u. a. ist das rednerische Element entschieden im Uebergewicht. Wenn endlich Schwanbeck zwischen unserer Rede und der Eigenthümlichkeit der übrigen Schrift einen bedeutenden Unterschied findet, so ist diese Behauptung nach den obigen Nachweisungen so zu beschränken, dass sich nichts weiter daraus schliessen lässt.

Stephanus oder eine irgendwo vorgefundene Notiz darüber benützt hat, und in einer solchen Darstellung könnten dem Stephanus auch schon Worte in den Mund gelegt worden sein, welche mit unserer Rede in den Grundgedanken Aehnlichkeit hatten, denn so gut diese Rede für die Tendenz unserer Schrift passt, so kann doch immerhin auch ein Anderer in ähnlicher Tendenz gearbeitet, oder es kann ein wirklich geschichtlicher Bericht über den Märtyrer unserem Verfasser den Anknüpfungspunkt für seine Rede geboten haben. Dass Stephanus mit dem herrschenden Judenthum in eine tiefere Collision kam, als die palästinensischen Apostel, müssen wir schon wegen der Thatsache seiner Hinrichtung voraussetzen, und dass sich diese Collision gerade an eine Polemik gegen den Tempeldienst knüpfte, ist um so glaublicher, da auch innerhalb des Judenthums und Judenchristenthums der Essäismus und Ebjonitismus in dem Opferwesen eine Verunreinigung der wahren Religion sahen [1]. Doch geht der Stephanus unserer Schrift weit über die essenischen Grundsätze hinaus, denn während die Essener zwar die Opfer verwarfen, den Tempel selbst dagegen hoch hielten, so wird dem Stephanus 6, 14 vorgeworfen, er habe die Zerstörung des Tempels und die Abschaffung des mosaischen Gesetzes geweissagt, und er selbst bezeichnet 7, 48 ff. die Erbauung eines Tempels ganz im Allgemeinen als eine Verirrung. Insofern würde der Vorgang der Essener seine Grundsätze noch nicht erklären, und es erhebt sich immer die Frage, ob diese, so wie sie hier dargestellt sind, nicht vielmehr auf die Voraussetzung des Paulinismus zurückführen. Jedenfalls muss ihre weitere Ausführung unserem Verfasser angehören. Denn um die feinen, und doch in das Ganze der Rede eingreifenden Einzelheiten derselben aus einer älteren Quelle aufzunehmen, müsste sich dieser so genau an jene Quelle angeschlossen haben, dass die durchgängige Uebereinstimmung unserer Rede mit dem Styl und Ausdruck der übrigen Schrift unerklärlich wäre. Während wir es daher unentschieden lassen müssen, inwieweit dem Verfasser das Thema seiner Darstellung durch einen älteren Bericht gegeben war, können wir doch diese selbst, in ihrer jetzigen Gestalt, nur auf ihn zurückführen.

[1]) M. s. Jos. Ant. XVIII, 1, 5. Clem. Rec. I, 37 ff. und dazu Hilgenfeld, clem. Rec. S. 58 ff., der auch die Stelle aus dem Ebräerevangelium bei Epiph. XXX, 16 anführt: *ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή.*

Von den paulinischen Stücken haben zunächst die Abschnitte, in denen sich der Erzähler der ersten Person bedient, (16, 10—18. 20, 4—16. 21, 1—17. 27, 1—28, 16, vielleicht auch 19, 21, a. 22, und die drei ersten Verse von c. 20, mit Ausnahme der Anfangsworte) [1]) die Vermuthung für sich, dass sie einer älteren Quelle entnommen seien. Nur durch diese Voraussetzung lässt es sich erklären, wie der Verfasser dazu kam, gerade in diesen Theilen seiner Schrift so zu sprechen. Wollte er sich für einen Begleiter des Paulus ausgeben, wie wir diess oben wahrscheinlich gefunden haben, so wäre an sich das Natürlichste gewesen, in einem fortlaufenden Abschnitt, in der ganzen Geschichte des Zeitraums, während dessen er bei Paulus gewesen sein wollte, die erste Person zu setzen. Nun verschwindet aber diese nicht blos c. 16 mit der Gefangennehmung des Apostels und seiner Abreise von Philippi, sondern sie wird auch c. 20, 16 wieder mit der dritten vertauscht, während doch der Schreibende nach c. 27, 1 als Gefährte des Paulus in seiner Haft erscheint. Zur Erklärung dieser Erscheinung ist gewiss das Natürlichste die Annahme, der Verfasser unserer Schrift habe eben nur für die bezeichneten Parthieen einen auf die erste Person lautenden Bericht vor sich gehabt, diese aber auch in demjenigen zu setzen, was er aus sonstigen Quellen oder aus eigenen Mitteln beifügte, habe er sich nicht entschliessen können. Hätte er vollends die Absicht, für einen Begleiter des Paulus zu gelten, nicht gehabt, so liesse sich gar nicht bezweifeln, dass er die erste Person nur einer Quellenschrift entnommen haben kann. Auch im Einzelnen spricht aber Mehreres für unsere Ansicht. Die Genauigkeit, mit der in den bezeichneten Abschnitten die Reise des Paulus, und die einzelnen Erlebnisse während derselben beschrieben werden (16, 11. 20, 5 f. 13—15. 21, 1—8. c. 27, 28, 11 ff.), ist aus dem Zweck unserer Schrift nicht zu erklären, und findet sich sonst nirgends in ihr in gleicher Art wieder, und wenn auch Anschaulichkeit der Erzählung unserem Verfasser selbst da, wo er offenbar frei ausmalt, nicht fremd ist, so sucht man doch sonst vergebens nach Stellen, die mit c. 27, 14 ff. 27 ff. 37 ff. zu vergleichen wären.

[1]) Dass auch diese Verse theilweise zu dem Bericht des Augenzeugen gehören, den wir uns doch wohl in Philippi zu denken haben, wird durch den „macedonischen Standpunkt“ derselben wahrscheinlich, über den Schneckenburger S. 43, Lekebusch S. 184 ff. zu vergleichen sind.

Auch die Sprache der fraglichen Abschnitte hat manches Eigenthümliche. Dass sie von allen Theilen unserer Schrift am Meisten Wörter haben, die sonst nicht in ihr vorkommen, würde allerdings an sich nicht viel beweisen, denn ein grosser Theil von diesen Wörtern bezieht sich auf das Schiffswesen [1]), welches so im Einzelnen zu berühren der sonstige Inhalt der Apostelgeschichte keinen Anlass gab. Auch die Bekanntschaft des Berichterstatters mit den Theilen der Schiffe, den Manipulationen der Seeleute, den Erscheinungen eines Schiffbruchs, und mit den Benennungen dieser Dinge, ist kein entscheidendes Anzeichen, wiewohl sie immerhin unsere Beachtung verdient. Dagegen haben unsere Abschnitte einige sehr eigenthümliche Constructionen und Redeweisen. Dahin gehört 21, 3: *ἀναφανέντες τὴν Κύπρον*, 27, 14: *ἔβαλε κατ᾽ αὐτῆς ἄνεμος*, 27, 28: *βραχὺ δὲ διαστήσαντες καὶ βολίσαντες*, 27, 40: *ἐπάραντες τὸν ἀρτέμονα τῇ πνεούσῃ*, ebd. der Gebrauch von *κατέχειν* in: *κατεῖχον εἰς τὸν αἰγιαλόν*, 27, 10: *ὅτι* mit folgendem Infinitiv, 27, 34: *πρὸς τῆς ὑμετέρας σωτηρίας;* von einzelnen Wörtern bemerke man das dreimalige *πόλις*, 27, 7. 8. 16, das sich sonst bei Lukas nur noch Apg. 14, 18 findet, das zweimalige *χρῆσθαι* 27, 3. 17, sonst den lukanischen Schriften unbekannt, das dreimalige *τῇ ἐπιούσῃ* (16, 11. 20, 15. 21, 18), wofür sonst (7, 26. 23, 11) *τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ* oder *νυκτὶ* steht. Im Allgemeinen ist die Vorliebe unserer Abschnitte für Participialconstructionen zu beachten. Neben diesem Eigenthümlichen zeigt aber die Sprache dieser Stücke auch Vieles, worin sich der sonstige lukanische Typus ausprägt. Man beachte die Ausdrücke: *τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων* 16, 13 — *τῶν ἀζύμων* 20, 6 — *τῆς πεντηκοστῆς* 21, 16 und dazu 13, 14. 2, 1. L. 4, 16. 13, 14. 16. 14, 5. 22, 7; *διανοίγειν* 16, 14 vgl. L. 24, 45. 32 u. A.; *πνεῦμα πύθωνος* 16, 16 vgl. L. 4, 33; *ἐργασία* ebd.; *ἄχρις* 20, 6 und *ἄχρις οὗ* 27, 33; *ἱκανὸς* 20, 8. 11. 27, 7. 9. *τῇ ἐχομένῃ* 20, 15; *τῇ ἑξῆς* 21, 1; *θέντες τὰ γόνατα* 21, 5; die Infinitive mit Artikel 20, 7. 27, 1. 4. 7; das umschreibende *σταθεὶς* 27, 21; *δεῖ* 27, 21. 24. 26; *τανῦν* 27, 22; *μὴ φοβοῦ* 27, 24 (18, 9. L. 1, 13. 30. 2, 10. 5, 10. 8, 50. 12, 7. 32); *χαρίζεσθαι* (*τινὰ τινὶ*) 27, 24, sonst nur noch 3, 14. 25, 11. 16 (*χαρ.* ist überhaupt bei Lukas besonders beliebt);

[1]) M. vgl. die Uebersicht bei Baumgarten Comm. II, b, 389.

ἐγένετο mit Inf. 27, 44; *οὐ τὴν τυχοῦσαν* 28, 2 vgl. 19, 11; *μηδὲν ἄτοπον* 28, 6 vgl. 25, 5. L. 23, 41; *ὑπάρχειν*, 27, 12. 21. 34. 28, 7; *συνέχεσθαι* 28, 8 vgl. 18, 5. L. 8, 37 und besonders L. 4, 38 (sonst nur noch Matth. 4, 24); *τὰ περὶ ἡμῶν* 28, 15; in dem ganzen Abschnitt endlich den häufigen Gebrauch von *τέ*. Noch wichtiger ist aber, dass auch der Inhalt der fraglichen Abschnitte Manches enthält, was wir nicht wohl auf einen Augenzeugen zurückführen können. Lässt sich auch die Austreibung des Dämons in Philippi 16, 16 ff. natürlich erklären, so wird dieser Vorfall doch durch seinen Zusammenhang mit der Gefangenschaft und Befreiung des Paulus und Silas in Frage gestellt; ebenso scheint bei dem Vorfall mit Eutychus 20, 9 ff. jedenfalls die Schilderung des 10ten Verses, welche dem Hergang bei alttestamentlichen Todtenerweckungen allzuähnlich ist, späteren Ursprungs; in demselben Kapitel ist V. 16 eines ungeschichtlichen Pragmatismus dringend verdächtig; die kleine Episode 27, 21—26, die ohne Unterbrechung des Zusammenhangs fehlen könnte, sieht einem tendenzmässigen *vaticinium ex eventu* sehr ähnlich; ebenso V. 34 die Worte, welche mit L. 21, 18 in bedenklicher Verwandtschaft stehen: *οὐδενὸς γὰρ ὑμῶν θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς πεσεῖται*; die melitensischen Wunder endlich (28, 8—10) gehen ganz über das Maass des Denkbaren hinaus, und wenn auch der Vorfall mit der Natter möglich ist, so ist doch die Aeusserung der Eingeborenen V. 6 sehr unwahrscheinlich [1]). Diese Züge beweisen uns, dass der Bericht eines paulinischen Reisegefährten in unserer Schrift nicht ohne Zusätze und Ueberarbeitung geblieben ist [2]). Wirklich sind es auch vorzugsweise die angeführten Stücke, in denen lukanische Spracheigenthümlichkeiten merklicher hervortreten. Andererseits wird man nicht annehmen können, dass jener Bericht ausser dem, was die Apostelgeschichte daraus mittheilt, nichts Weiteres enthalten habe, was das aber war, und wie der fragliche Aufsatz überhaupt näher beschaffen war, lässt sich nicht

[1]) Das Nähere hierüber s. o. S. 290 f.

[2]) Noch grösser müsste der Antheil des Gesammtverfassers sein, wenn man im Interesse der Silas- oder Timotheushypothese annehmen wollte, dass auch andere als die „Wir-Stücke" der Denkschrift eines paulinischen Begleiters entnommen seien. In diesem Fall müsste die Kürze der Berichte c. 16, 6. 18, 23. 20, 2 f. das Ungeschichtliche der Angaben c. 18, 18. c. 19, 11 f. und Anderes doppelt auffallen. Indessen bedarf jene Annahme nach allem Früheren keiner Widerlegung mehr.

mehr ausmitteln. Für den Urheber desselben wird immer am Wahrscheinlichsten Lukas gehalten werden; wenigstens begreift sich so am Besten, wie der Verfasser der Gesammtschrift dazu kam, seinem Werke gerade diesen Namen vorzusetzen. [1])

Nächst den eben besprochenen Abschnitten hat der Missionsbericht c. 13. 14 am Meisten das Ansehen, ursprünglich ein eigenes Ganzes gebildet zu haben. Namentlich der Anfang dieses Abschnitts, welcher ganz neu, wie etwas noch Unbekanntes, erzählt, dass Saulus und Barnabas in Antiochien waren, sieht gar nicht aus, als ob er ursprünglich von demselben herrührte, der 11, 22 ff. die Uebersiedlung jener beiden nach Antiochien, und kaum erst (12, 25) ihre Rückkehr von Jerusalem in diese Stadt erzählt hat. Insofern möchte man geneigt sein, mit Bleek [2]) einen selbständigen Aufsatz als Quelle für unsern Bericht vorauszusetzen, oder möchte man wenigstens vermuthen, dass der Inhalt desselben aus einer andern Quelle genommen sei, als c. 11, 22 ff., woher nun die letztere Notiz auch stammen mag. Andererseits lässt sich aber

[1]) Wenn gegen die oben ausgeführte Ansicht eingewendet wird (Lekebusch S. 81. 384 f.), die Einheit der Apostelgeschichte, und namentlich ihre gleichförmige Sprache, verbiete es, den Verfasser des Reiseberichts von dem der ganzen Schrift zu trennen, so ist hierauf schon im Text geantwortet. Wir nehmen ja nicht an, dass der Verfasser den Reisebericht unverändert aufgenommen, sondern dass er ihn überarbeitet, geändert, zusammengezogen und erweitert, dass er ihn mit Einem Wort ebenso frei, wie irgend eine andere Quellenschrift, benützt habe, (m. s. auch S. 269. 290 f.) Die obige Einwendung könnte uns daher nur dann treffen, wenn es überhaupt unmöglich wäre, unter Benützung und theilweiser Wiederholung älterer Berichte eine einheitliche Geschichtsdarstellung zu liefern, was doch Niemand wird behaupten wollen. Fragt aber L. weiter, warum der Verfasser, wenn er mit seiner Quelle so frei umgieng, nicht auch den übrigen Stoff in die Form eines augenzeugenschaftlichen Berichts gebracht haben sollte, so könnte er ebensogut fragen, warum nicht Virgil die ganze Aeneide von Aeneas, oder Plato alle seine sokratischen Gespräche von Sokrates erzählen lasse. Er that es nicht, weil er eben nicht für einen Augenzeugen der ganzen Geschichte, auch nicht für einen Begleiter des Paulus auf allen seinen Reisen, sondern eben nur für den Begleiter des Paulus gehalten sein wollte, dessen Aufsatz er benützt hat, für Lukas. Um diese Rolle durchzuführen, die er nun einmal gewählt hatte, durfte er seine eigenen Zusätze nur da in der ersten Person einführen, wo sie in den Zusammenhang des lukanischen Berichts eingriffen. Dass er aber gerade den Namen des Lukas seinem Buche vorgesetzt, und nur da, wo dieser bei Paulus war, sich der ersten Person bedient hat, diess wird man doch immer am Natürlichsten aus der Benützung einer Denkschrift erklären, die dem Lukas beigelegt war.

[2]) Stud. und Krit. 1836, 4, 1043 f.

nicht übersehen, dass diese Quelle von dem Verfasser der Apostelgeschichte jedenfalls mit der grössten Freiheit erweitert und überarbeitet sein muss. Ausserdem, dass die Sprache des Abschnitts durchaus die seinige ist, wie man diess leicht sieht, lässt uns auch in den einzelnen Erzählungen Vieles seine Hand erkennen. In dem Bericht über die Bestrafung des Elymas weist 13, 9 das *πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου, ἀτενίσας εἰς αὐτὸν*, V. 11 das *περιάγων ἐζήτει χειραγωγοὺς* vgl. mit 9, 8, auf unsern Verfasser. Die Art, wie V. 9 der Name Paulus eingeführt wird, fanden wir schon früher der Einführung des Petrusnamens im Evangelium analog; dass sie nur vom Verfasser der ganzen Schrift herrührt, zeigt die ausnahmslose Regelmässigkeit, mit welcher der Apostel vorher nur Saulus, nachher nur Paulus genannt wird. Von der Rede c. 13, 16 ff. wurde gleichfalls schon früher (S 301) nachgewiesen, dass sie mit der Rede des Stephanus und mit petrinischen Reden eine Aehnlichkeit hat, die sich nicht erklären liesse, wenn sie unabhängig davon niedergeschrieben wäre, dass sie mithin vom Gesammtverfasser herrühren muss; ausserdem vergleiche man zu V. 16: 12, 17. 19, 33. 21, 40; zu V. 25: 20, 24 und Ev. L. 3, 16; zu V. 27: 15, 21. Ev. L. 24, 25 ff. Auch das ist schon früher gezeigt worden, dass die Erklärung 13, 46 und die ihr entsprechende beharrliche Praxis der beiden Sendboten ausschliesslich nur dem Pragmatismus unsers Verfassers angehört; ebenso haben wir der Erzählung von der Lahmenheilung in Lystra 14, 8 ff. ihre Abhängigkeit von c. 3, 2 ff., und der Scene 14, 11 ff., namentlich aber der Aeusserung V. 15, ihre Analogie mit c. 10, 25 f. nachgewiesen. V. 16 ff. erinnert an c. 17, 24. 27. 30. Die Bemerkungen 13, 2. 4. 14, 26 scheinen dem Verfasser der Apostelgeschichte anzugehören, der ein besonderes Interesse hatte, den höheren Befehl zur ersten Heidenmission recht nachdrücklich zu betonen. Unter diesen Umständen müsste die Quelle, aus der unser Verfasser geschöpft hat, falls er sie nicht sehr unvollständig benützte, fast zu dürftig für einen eigenen Aufsatz gewesen sein, und man möchte eher vermuthen, dass es nur einzelne Notizen, vielleicht aus einer etwas umfassenderen Schrift, waren, die er zu dem vorliegenden Bericht ausgesponnen hat.

Noch näher liegt diese Vermuthung hinsichtlich der drei Berichte über die Bekehrung des Paulus. Diese Berichte stehen in einer so durchgreifenden, grossentheils wörtlichen Verwandtschaft, dass es ganz unmöglich ist, sie aus verschiedenen Quellen abzu-

leiten. Eine und dieselbe Quelle könnte aber doch kaum alle drei enthalten haben, es müsste denn eine vollständige Biographie des Apostels oder sonst eine Schrift von ähnlichem Umfang, wie die unsrige, gewesen sein; aber auch bei einer solchen müsste man fragen, was die dreimalige Wiederholung der gleichen Erzählung und die Abweichungen der drei Berichte von einander veranlasst haben könne. In unserer Schrift erklärt sich beides wenigstens in der Hauptsache aus dem Zweck derselben; ein anderes Buch konnte nicht das gleiche Interesse haben, die Berufung des Heidenapostels dreimal zu berichten, und Züge, wie die c. 9, 26 ff. 22, 17 ff. 26, 20 mitgetheilten, einzuflechten, welche sich, ungeschichtlich wie sie sind, nur aus der Gesammttendenz der Apostelgeschichte begreifen lassen. Eben diese Eigenthümlichkeiten verbieten aber auch die Annahme, dass der Verfasser einen seiner Berichte, etwa den des 9ten Kapitels, aus einer älteren Quelle geschöpft, die zwei anderen dagegen diesem nachgebildet habe, denn wenn er sich hiebei treu genug an seine Quelle hielt, um ihr auch in den beiden Wiederholungen grossentheils wörtlich zu folgen, so begreifen sich die bedeutenden sachlichen Abweichungen nur um so weniger; es enthält aber auch **jeder** der drei Berichte Ungeschichtliches, das sich nur aus dem Zweck unserer Schrift erklärt, der erste und zweite in der Behauptung, dass Paulus unmittelbar nach seiner Bekehrung nach Jerusalem zu den Aposteln gekommen sei, der erste und dritte in der Angabe über die Wirksamkeit des Paulus in Jerusalem und Judäa, der zweite in der Erzählung von der Christuserscheinung im Tempel. Dazu kommt, dass die Sprache in allen drei Berichten gleichmässig die des Lukas ist, dass c. 22, 20 deutlich auf c. 7, 58. 8, 1 zurücksieht, dass die ganze Anlage der sich kreuzenden Visionen im 9ten Kapitel, wie schon bemerkt wurde, mit derjenigen der Gesichte im 10ten auffallende Verwandtschaft hat [1]. Dieses lässt uns in allen drei Berichten nur die Feder unsers Verfassers erkennen, und es fragt sich, ob er für seine Darstellung ausser den paulinischen Briefen (Gal. 1, 13 ff. [2]) 2 Kor. 11, 32) und dem Allgemeinen, was die kirchliche Ueberlieferung von der Be-

[1]) Man vgl. auch im Einzelnen 9, 11 u. 10, 5 f.

[2]) Eine Reminiscenz an den Ausdruck Gal. 1, 14: *περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων* scheint Apg. 26, 11: *περισσῶς τε ἐμμαινόμενος αὐτοῖς* zu enthalten.

kehrung des Paulus an die Hand gab, überhaupt eine weitere Quelle gehabt hat, oder ob diese wenigstens mehr enthielt, als die Hauptzüge, dass Paulus durch die Christuserscheinung bei Damaskus von seiner Blindheit geheilt und durch Ananias getauft wurde.

Nur den Galaterbrief möchten wir auch für die Quelle des Berichts über das sog. Apostelconcil (15, 1—35) halten. Es ist früher gezeigt worden, dass dieser Bericht, so weit er von der Darstellung des Galaterbriefs abweicht, nur als unhistorisch, und als ein Erzeugniss des eigenthümlichen, unsere Schrift beherrschenden Pragmatismus zu betrachten ist, dass auch die Reden des Petrus und Jakobus nur unserem Verfasser angehören können, dass die angeblichen Beschlüsse der jerusalemitischen Versammlung gar nicht gefasst worden sind, dass folglich auch das apostolische Sendschreiben V. 28—29 nicht erlassen worden sein kann, dass dieses Sendschreiben in einer genau an den Prolog des Lukasevangeliums sich anschliessenden Construction den Styl unsers Verfassers nur zu deutlich verräth. Es ist kaum nöthig, beizufügen, dass die Sprache des ganzen Abschnitts durchaus die der übrigen Schrift ist. Was will es gegen so entscheidende Anzeichen besagen, wenn man für die Authentie der Rede V. 13 ff. die Namensform Συμεὼν anführt [1]), die unser Verfasser gerade ebenso gut, wie der des zweiten Briefs Petri (1, 1), absichtlich gesetzt haben kann, um den Schein des alterthümlich Jüdischen hervorzubringen [2]), und für die Abfassung des apostolischen Sendschreibens durch Jakobus die griechische Begrüssung mit χαίρειν, V. 23 und die Voranstellung des Barnabasnamens V. 25, wovon schon früher (S. 247) die Rede war. Auch die Wörter, mit welchen der Brief in den lukanischen Schriften allein steht, ἀνασκευάζειν, διατηρεῖν, εὖ πράττειν, ἐπάναγκες, ἔῤῥωσθε, können um so weniger beweisen, da ihnen andere, im N. T. ebenfalls seltene lukanische Ausdrücke, ἔδοξε, ὁμοθυμαδὸν, μηδὲν πλέον (nur noch L. 3, 13) gegenübergestellt werden können. Wenn endlich Ritschl [3]) den übrigen Inhalt des 15ten Kapitels,

[1]) Bleek a. a. O. S. 1036 f.

[2]) Wie wenig ihm diese Art der Mimik fremd ist, zeigt auch der Συμεὼν Ev. L. 2, 25, und das Σίμων ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος, welches Apg. 10, 5. 18, 32. 11, 13 nur desshalb gesetzt ist, weil vorausgesetzt wird, dass Petrus dem Cornelius noch ganz unbekannt sei.

[3]) Entst. der altkath. Kirche S. 121.

und namentlich die Reden desselben preisgebend, doch das Aposteldekret, oder wenigstens den Kern desselben, V. 28 f., als authentisch retten will, so ist schon oben gezeigt worden, wie wenig es angeht, nach dem Verlust aller übrigen diesen letzten Posten zu behaupten. Wir können daher auch hier nur auf die Ansicht zurückkommen, dass dem Verfasser aller Wahrscheinlichkeit nach ausser der Stelle des Galaterbriefs kein anderer älterer Bericht über die Verhandlungen in Jerusalem vorlag.

Für die Abschnitte, welche von der zweiten Missionsreise des Paulus handeln, möchten wir ebenso, wie für die früheren Notizen über die antiochenische Gemeinde (11, 19 ff.), ältere Quellen voraussetzen. Aber auch hier beweist nicht blos die Sprache eine selbständige Ueberarbeitung durch den Verfasser des Ganzen, sondern auch der Inhalt zeigt deutliche Spuren seiner Thätigkeit. Nur ihm kann der Bericht über die Beschneidung des Timotheus 16, 1 ff. angehören, denn gesetzt auch, die Ueberlieferung habe diesen Pauliner als Beschnittenen dargestellt, und er sei es sogar wirklich gewesen, so kann ihn doch Paulus, nach seinen Grundsätzen, nicht beschnitten haben. Ebendahin gehört die Angabe 16, 4, die mit der Geschichtlichkeit der Apostelbeschlüsse steht und fällt. Die Erzählung von den Vorfällen in Philippi 16, 19 ff. hat sich uns schon früher viel zu ungeschichtlich, und zugleich in ihrer Composition der des 5ten und 12ten Kapitels viel zu ähnlich gezeigt, als dass wir sie einem Andern, als unserem Verfasser, zutheilen könnten, der sie vielleicht nur aus einer allgemeinen Notiz, wie die des ersten Thessalonicherbriefs 2, 2 herausgesponnen hat; möglicherweise kann er freilich auch eine etwas ausgeführtere Erzählung vor sich gehabt haben. Demselben gehört ohne Zweifel, mit den übrigen Reden der Apostelgeschichte, auch die Rede in Athen, und der ganze Auftritt vor dem Areopag an, denn diese geschichtlich unwahrscheinliche Verhandlung hat eben nur den Zweck, einen Anlass für die Rede darzubieten, diese selbst aber lässt sich dem früher Bemerkten (S. 260 ff.) zufolge, nach Inhalt und Anordnung nur auf unsern Verfasser zurückführen. Auch die Sprache verräth seinen Styl in den Formeln *παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ* V. 16 (vgl. L. 24, 32), *τί ἂν θέλοι* V. 18. 20. (vgl. 2, 12. L. 1, 62), in den umschreibenden Participien *ἐπιλαβόμενοι* V. 19, und *σταθεὶς ἐν μέσῳ* V. 22, in dem *τανῦν* V. 30. Wenn sich daher auch unser Kapitel, und namentlich die Rede, durch verhältnissmässig viele eigenthümliche Wörter

auszeichnet [1]), so werden wir diese Erscheinung doch nur daraus zu erklären haben, dass der Verfasser hier, wo er den Paulus vor einer rein heidnischen, selbst philosophischen Zuhörerschaft sprechen lässt, weniger als sonst, auf die jüdisch-christlichen Vorstellungen und Ausdrücke beschränkt bleibt. — Wie viel von den weiteren Berichten bis c. 20, 1 unser Verfasser schon vorgefunden, wie viel er selbst hinzugethan hat, lässt sich schwerlich genau bestimmen. Im Allgemeinen werden wir das Gerippe der paulinischen Reisen, und überhaupt alles das, worin sich keine bestimmte Tendenz verräth, mit Wahrscheinlichkeit auf ältere Quellen zurückführen, deren Beschaffenheit aber kaum noch auszumitteln sein dürfte; dagegen ist bei Anderem sehr wahrscheinlich, dass es nur von unserem Verfasser herrührt, wenn dieser auch vielleicht in den von ihm benützten Sagen oder Schriften Anknüpfungspunkte dafür vorfand. Dahin gehört der mehrbesprochene stehende Zug, dass sich Paulus mit seiner Predigt immer zuerst an die Juden wendet, und erst wenn ihn diese verschmähen, an die Heiden; dahin wahrscheinlich die Darstellung der jüdischen Klage 18, 13, vielleicht auch das Traumgesicht 18, 9, da beides nicht ohne pragmatische Tendenz ist; noch bestimmter müssen wir, nach unsern frühern Ergebnissen, die Reise und die Haarschur 18, 18—23 und die eigenthümliche Darstellung der Johannesjünger 18, 25. 19, 1 f. dahin rechnen, wenn auch die übrigen Angaben über Apollos geschichtlich zu sein scheinen, und die Erzählung von den Johannesjüngern gleichfalls an eine ältere Ueberlieferung anknüpfen mag [2]); ebenso die Erzählung von den wunderthätigen Tüchern des Apostels, 19, 12, welche der entsprechenden über Petrus 5, 15 nachgebildet zu sein in hohem Grade verdächtig ist; ferner V. 19, 21 die Angabe, dass Paulus noch in Ephesus den bestimmten Vorsatz gefasst habe, nach Jerusalem zu reisen;

[1]) Kap. 17 hat 34 Wörter, die sich bei Lukas nur hier finden, davon kommen aber 26 allein auf die 19 Verse 16—34.

[2]) Die vielleicht aus der wirklichen Erinnerung an einen geschichtlichen Vorfall, vielleicht aber auch aus dogmatischen Motiven entsprungen ist. Etwas Auffallendes hat wenigstens 19, 7 die Zwölfzahl der Getauften, welche der der palästinensischen Apostel so merkwürdig entspricht. Sollte sich wohl die Erzählung ursprünglich, als ultrapaulinisches Gegenstück zu der ebjonitischen Simonssage, auf die Urapostel bezogen haben, so dass ihr Sinn gewesen wäre, den Ebjoniten zu sagen, ihre Apostel selbst seien erst durch das paulinische πνεῦμα über die jüdische Beschränktheit des Täufers und seiner Schüler hinausgeführt worden?

auch die lebendige Schilderung des ephesinischen Aufstands stammt wohl zunächst von unserem Verfasser, in dessen Weise sie ganz liegt, wenn sie gleich der Kritik kaum einen Anstoss bietet; man kann sich wenigstens die Reden V. 25 ff. 35 ff., die auch im Ausdruck gar nichts Eigenthümliches haben, kaum als überliefert denken. Der sprachliche Charakter aller dieser Abschnitte unterscheidet sich von dem der übrigen Schrift nicht.

Im 20sten Kapitel lässt uns zunächst die Bemerkung V. 16 den Pragmatismus des Verfassers erkennen. Dass eben diesem die ephesinische Rede V. 18 ff. angehöre, haben wir schon früher (S. 269 ff.) wahrscheinlich gefunden; nicht allein ihre Sprache ist durchaus die unsers Schriftstellers [1]), sondern auch ihr ganzer Standpunkt und ihre Tendenz, und da wir sonst wissen, dass er seinen Helden mit voller Freiheit seine eigenen Gedanken in den Mund legt, so werden wir um so weniger bezweifeln können, dass er diess auch hier gethan hat. Nur von unserem Verfasser kann auch die Erzählung 21, 18—26 herrühren, welche durch das *σὺν ἡμῖν* V. 18 ziemlich äusserlich an den vorangehenden Bericht des Augenzeugen angeheftet ist, da diese Erzählung, durch und durch unhistorisch, nur aus dem Standpunkt unserer Schrift, und namentlich ihres 15ten Kapitels, sich erklärt. Wir möchten bezweifeln, ob irgend ein traditioneller Anlass für sie gegeben war. Von den jerusalemitischen und cäsareensischen Stücken sind die beiden Vorträge des 22sten und 26sten Kapitels bereits als freie Composition des Verfassers nachgewiesen; wie es sich mit den sie umgebenden Erzählungen (21, 27—40. 22, 22—29. 25, 13 ff. 26, 24 ff.) verhält, wissen wir zwar nicht genau, doch ist wahrscheinlich, dass ihnen eine Ueberlieferung, vielleicht ein kürzerer Bericht in der vor- und nachher benützten Denkschrift des Reisegefährten, zu Grunde liegt, welche über diesen Zeitpunkt doch wohl schwerlich ganz geschwiegen hat. Doch zeigen

[1]) Man vgl. die Ausdrücke: *γίνεσθαι μετά τινος* V. 18 (7, 38 vgl. L. 2, 13, sonst noch 1 Kor. 16, 10), *δημοσίᾳ* V. 20, *διαμαρτύρεσθαι* V. 21. 23. 24, *καὶ νῦν* V. 22. 25 vgl. 3, 17. 10, 5. 13, 11. 22, 16, *τανῦν* V. 32, *τελειοῦν τὸν δρόμον* V. 24, vgl. 13, 25, *διέρχεσθαι* V. 25, *νύκτα καὶ ἡμέραν* V. 31 (26, 7 L. 2, 37 sonst noch Mark. 4, 27, aber in anderer Bedeutung), *παύεσθαι* V. 31, *παρατίθεσθαι* V. 32, *ὑποδεικνύναι* V. 33, *ἀντιλαμβάνεσθαι* ebd., und in den erzählenden Versen *μετακαλεῖσθαι* V. 17, *ἱκανὸς* V. 37, *θεὶς τὰ γόνατα προσηύξατο* V. 36, vgl. 7, 60. 9, 40. 21, 5. L. 22, 41.

Züge, wie c. 22, 28 f. 25, 14 ff. 25. 26, 31 f., und der ganze Ton und die Sprache der betreffenden Abschnitte bestätigt es, dass unser Verfasser das Ueberlieferte mit voller Freiheit ausgeführt hat. Aehnlich mag es sich mit dem Verhör c. 24, 1—23 und mit der darauf folgenden Unterredung 24, 24 ff. verhalten. Die diesem vorangehende Erzählung (23, 11—35) enthält allerdings zu wenig unhistorische Motive, als dass wir glauben könnten, sie sei vom Verfasser erdichtet; aber ebensowenig lässt sich annehmen, dass dieser von allen den einzelnen Gesprächen, wie das zwischen Lysias und den zwei Centurionen V. 23 f., urkundlichen Bericht gehabt, oder eine Abschrift des Briefs von Lysias V. 26 ff. besessen habe; auch ist in diesem Brief in V. 29 Absichtlichkeit zu vermuthen, und ebenso scheint die Offenbarung des 11ten Verses, zumal in ihrem engen Zusammenhang mit der folgenden Lebensrettung, fast zu gut in den Pragmatismus unserer Schrift zu passen, um nicht am Ende auch aus ihm herzustammen. An der Erzählung c. 25, 1 ff. war uns schon früher die Wiederholung des c. 23, 15 gebrauchten Motivs verdächtig, und es muss dahingestellt bleiben, ob der Verfasser diesen Zug nicht aus sich selbst geschöpft hat. Bestimmter wird die Verhandlung vor dem Synedrium 22, 30—23, 10 auf seine Rechnung zu setzen sein, da die grossen historischen Unwahrscheinlichkeiten, an denen dieser Bericht leidet, gerade nur aus seinem Standpunkt und Interesse ihre Erklärung finden: die Stellung, welche hier den Pharisäern und Sadducäern zum Christenthum angewiesen wird, ist dieselbe, die wir schon c. 4 und 5 fanden, und die Rolle des Paulus als eines rechtgläubigen Juden entspricht ganz der ungeschichtlichen Vorstellung von seinem Verhältniss zum Judenthum, welche sich durch unsere ganze Schrift hindurchzieht. Nur V. 2—5 scheinen mit ihrer apologetischen Schlusswendung auf eine dem Paulus feindselige Erzählung von einer Schmähung des Hohenpriesters Rücksicht zu nehmen. Aus ähnlichen Gründen müssen wir auch die römische Schlussscene, 28, 17 ff., für eine freie Dichtung des Verfassers erklären. Historisch angesehen ist nicht nur Einzelnes an diesem Auftritt, sondern das Ganze höchst unwahrscheinlich, um so passender fügt er sich dagegen als der Schlussstein der ganzen Schrift an alles das an, was wir in derselben über das Verhalten des Paulus von seinem ersten Auftreten an gehört haben, um so wirksamer dient er dem Zweck, in dem unser Buch abschliesst, zu zeigen, wie Paulus durch den Willen

und die Führung Gottes, von seinen Volksgenossen verschmäht, als der Apostel der Heiden nach Rom gekommen ist. Der Urheber einer solchen Erzählung kann nur der unserer Schrift selbst sein.

Diese Untersuchung über den Ursprung und die Quellen der Apostelgeschichte wird dem, was sich uns früher über ihren Zweck und ihre Glaubwürdigkeit ergeben hat, nur zur Bestätigung dienen können. Je zweifelhafter aber dadurch der rein geschichtliche Charakter dieser Schrift werden muss, um so deutlicher tritt ihre kirchliche Bedeutung und ebendamit der Zustand einer Zeit an's Licht, über die es uns an anderweitigen sichern Nachrichten so sehr fehlt. Wenn wir von einem vermeintlich historischen Bericht über das apostolische Zeitalter Vieles einbüssen, so gewinnen wir dafür eine unmittelbare Urkunde über die kirchlichen Zustände am Anfang des zweiten Jahrhunderts. Es fragt sich, ob dieser Gewinn jenen Verlust nicht aufwiegt, ob nicht ein kleiner, aber sicherer Besitz mehr werth ist, als ein grosser, der vielfach bestritten in der Wirklichkeit vielleicht nur zum kleinsten Theil unser freies Eigenthum ist; aber wenn dem auch nicht so wäre, dürfte doch diese Rücksicht den kritischen Historiker keinen Augenblick abhalten, zu thun, was seines Amtes ist.

Druckfehler-Verzeichniss.

Seite 24 Zeile 18 v. u. statt habe lies hat.
„ „ „ 16 v. u. statt Amicet's lies Anicet's.
„ 25 „ 1 statt Antonius lies Antoninus.
„ 50 „ 3 v. u. statt ογισθέντες lies λογισθέντες.
„ 51 „ 4 v. u. statt Recenscion lies Recension.
„ 62 „ 9 v. u. statt ein lies eine.
„ 91 „ 4 v. u. statt das lies dass.
„ 94 „ 1 statt werde lies wurde.
„ 98 „ 16 statt *tatina* lies *latina*.
„ 103 „ 15 v. u. ist das zweite als zu streichen.
„ 122 „ 20 statt zählt lies zählte.
„ 124 „ 13 statt Hintritt lies Eintreten.
„ 128 „ 15 statt zugeben lies zugaben.
„ 150 „ 2 ist hinter „unwahrscheinlich" das Komma zu streichen.
„ 151 „ 1 statt dass lies das.
„ 155 „ 6 statt jene lies jene Gabe.
„ „ „ 10 statt gemacht lies gemacht hat.
„ 160 „ 4 statt Wahrheit lies Wesenheit.
„ „ „ 14 v. u. statt keiner lies keine.
„ 163 „ 9 statt Anhängen lies Anhänger.
„ 227 „ 19 statt Authenthie lies Authentie.
„ 249 „ 10 statt Erzählungen lies Erzählung.
„ 289 „ 17 v. u. statt hatten lies halten.
„ 313 „ 2 statt ja lies je.
„ 318 „ 9 v. u. statt Zurückhaltung lies Zurückstellung.
„ 354 „ 5 v. u. statt beigefügt lies beifügt.
„ 368 „ 10 v. u. statt Staatsreglion lies Staatsreligion.
„ 453 „ 20 statt Manchem lies Manchen.
„ 456 „ 8 statt umfasst lies umfasste.
„ 465 „ 4 v. u. statt Dartellung lies Darstellung.
„ 487 „ 13 statt Richter lies Stifter.

Druckfehler-Verzeichniss.

Seite 24 Zeile 13 v. u. statt habe lies hat.
" " " 16 v. u. statt Anthropis lies Antropis.
" 69 " 1 statt Autonomie lies Antonomie.
" 80 " 3 v. u. statt synagoge lies synagog.
" 81 " 4 v. u. statt Recension lies Recension.
" 89 " 9 v. u. statt ein lies eine.
" 91 " 4 v. u. statt das lies dass.
" 98 " 7 statt werde lies wurde.
" 99 " 10 statt taufen lies taufen.
" 103 " 15 v. u. ist das zweite als zu streichen.
" 121 " 20 statt zählt lies zählte.
" 124 " 13 statt Eintritt lies Eintreten.
" 128 " 15 statt zugeben lies zugaben.
" 150 " 2 ist hinter „unvorgreiflich" das Komma zu streichen.
" 151 " 1 statt dass lies das.
" 153 " 8 statt jene lies jene Gabe.
" " " 10 statt gemacht lies gemacht hat.
" 159 " 4 statt Wahrheit lies Wesenheit.
" " " 11 v. u. statt keiner lies keine.
" 193 " 9 statt Anhängen lies Anhänger.
" 237 " 19 statt Authenthie lies Authentie.
" 249 " 10 statt Erzählungen lies Erzählung.
" 290 " 17 v. u. statt hatten lies halten.
" 313 " 2 statt ja lies je.
" 318 " 9 v. u. statt Zurückhaltung lies Zurückstellung.
" 354 " 5 v. u. statt beigelegt lies beifügt.
" 368 " 16 v. u. statt Staatsreligion lies Staatsreligion.
" 433 " 20 statt Manchem lies Menschen.
" 456 " 6 statt umlasst lies umfasste.
" 465 " 4 v. u. statt Darstellung lies Darstellung.
" 487 " 13 statt Richter lies Stifter.

Th. Exc. 8

Eins der Anklage gegen Jesus bei Pilatus p. 14. Note 3

p. 72 Lauter.

p. 86 Note das Wunder [illegible]

p. 178. Wunder hatten nicht den Erfolg, den solche haben müßten, wenn sie geschehen wären.

Th. Ex.

Zeller

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zeller, Eduard

Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht

Stuttgart 1854

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Th Ex 1040
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11285240-9